

祖師会の史的研究

著者	佐藤 道子
雑誌名	芸能の科学
号	9 : 芸能論考IV
ページ	1-56
発行年	1978-03-30
URL	http://id.nii.ac.jp/1440/00002968/



祖師会の史的研究

佐藤道子

はじめに	3
一 各宗派の現行祖師会	3
二 造像・設斎・写経・講経	15
三 祖師という概念の確立	21
四 論義・曼供・御影供	25
五 御忌会・報恩講	47
おわりに	54
参考書目	54

はじめに

祖師——一宗一派の開祖——への報恩謝徳を目的として勤修される法会を祖師会と称する。一般に、祖師という呼称は、日蓮上人・達磨大師など特定の宗祖に対して用いられる場合が多いが、ここでは、前記のように広義の概念によってこの呼称を用いる。

仏教教義上の独立した思考体系を樹立し、一宗一派を開いた人物を記念する法会であるから、祖師会は現在でも各宗派それぞれに重要な法儀としてとり行なわれており、これを通観することによって、日本仏教の流れとその中における諸宗派の特色の一面を知ることができるかと思う。本稿では、南都諸宗から天台・真言二宗を経て浄土宗・浄土真宗に至る祖師会を対象として考察を行ない、その流れや個々の特色をたどってみようと思う。

一 各宗派の現行祖師会

祖師会を、その名義に従って厳密に規定すれば、当該宗派の開祖に関する法会ということになるが、その他に遠祖・中興の祖・開山・本願の願主等を記念する法会も数多い。ここでは、これら祖師会に準ずる法会をも含めて取扱うこととする。

左に表Ia⁽¹⁾として、現在主要な各宗派の本山で勤修されている祖師会を掲げた。また表Ib⁽²⁾として、時代を遡って記録による祖師会の勤修例二、三を掲げ、現行の勤修例との比較の目安とした。宗教行事というものは、概して古法を重んじ古式に基づいて伝承されてゆくのがその基本的なあり方であるが、現実には、時流の変遷・寺運の盛衰等によって、執行行事の変更や行事の内容の変化を余儀なくされる場合も多い。表Iaに掲げた各宗派の現行祖師会にしても、必ずしも祖師遷化の時点から恒常的に勤修され続けたものとは言えない。そこで、表Ibを併せて掲げた。ただし、す

すべての宗派に及ぼし時代を同じくする記録で統一することができなかったもので、大まかに、ある傾向を知るといふ意味での例示とする。

表 I a

聖徳宗（法隆寺）

執行期日	法会名	法要の種類	勤修対象・備考
3月21～23日	聖霊会（お会式）	速夜…講式（太子講式・和讃） 当日…講式（太子講式・伽陀）	△聖徳太子▽ 当寺本願 574～622
1月1～3日	舍利会	講式（舍利講式・和讃）	△釈迦▽
5月8日	仏生会	読経（阿弥陀経）	〃

律宗（唐招提寺）

5月18～19日	梵網会	論義（梵網経講問）・うちわまぎ	△覚盛▽ 当寺中興 ?～1249
毎月19日	大悲菩薩忌	読経（梵網経）	〃
6月5～6日	舎利会	論義（梵網経・最勝王経講問）	△鑑真▽ 当寺開山 ?～763
毎月6日	開山忌	読経・講式（梵網経・開山講式）	〃
2月15日	涅槃会	講式・布薩（涅槃・羅漢・遺跡講式）	△釈迦▽
4月8日	仏生会	講式（梵網講式）	〃

華嚴宗（東大寺）

執行期日	法会名	法要の種類	勤修対象・備考
4月21日	御影供	読経（理趣経・光明真言）	△弘法大師空海▽ 当寺十四世別当 774～835
4月24日	知識供	論義・講式（華嚴経講問・講式・伽陀）	△華嚴五十五善知識▽

10月23・24日	執行期日	天台宗—山門(延暦寺)	法要の種類	勤修対象・備考
天台大師報恩会	法会名	法要の種類	勤修対象・備考	
建夜…論義(法華經講問) 當日…曼供(金・胎・合巡回)	法要の種類	勤修対象・備考		
隋・天台宗開祖	勤修対象・備考			
5月15日	嘉祥	論義(三論・華嚴講問)	△嘉祥大師古藏 隋・三論再興ノ師	549 ~ 623
7月5日	俊乘	論義(法華八講)	△俊乘坊重源 當寺復興造営	1121 ~ 1206
8月6日	聖宝	読経(理趣經・光明真言) 論義(三論・華嚴講問)	△理源大師聖宝 三論本所東南院初世	832 ~ 909
8月12日	公慶	論義(法華八講)	△公慶上人	1648 ~ 1705
11月14日	賢首	読経(理趣經・光明真言) 論義(無色天衆・華嚴教主または海印惣定)	△賢首大師法藏 唐・華嚴三祖	643 ~ 712
12月16日	方広	講式(鑑真講式・伽陀) 論義(堅義)	△鑑真 授戒伝律ノ師	? ~ 763
5月16日	良弁	論義(願無辺仏土功德經・華嚴經講問)	△良弁 當寺開山	? ~ 773
5月22日	聖武	論義(最勝十講)	△聖武帝	701 ~ 756 當寺本願
5月3日	山陵	論義(最勝王經・仁王經講問)	△聖武帝・光明皇后	
10月15日	秋季聖武天皇祭	読経(慶讃文・心經)	△聖武帝・光明皇后	
4月8日	仏生	灌仏・二箇法要	△釈迦	
4月8日	成道	三十二相	△釈迦	
5月15日	涅槃	読経(華嚴入法界品)	△釈迦	

7 祖師会の史的研究

2・5・9月2日	慈眼講	論義(法華經講問)	△慈眼大師天海▽ △聖德太子▽ 574? 622 (叡山講)ニ合併 △桓武帝▽ 737? 806 △釈迦▽
4月22日	太子講	講式(上宮太子講式)	
5月17日	桓武天皇講	法華懺法・例時作法交互	
2月15日	涅槃會	講式・読経(涅槃講式・遺教経)	
5月8日	灌仏會	法華供養法	
5月8日	舍利會	舍利供	〃〃

執行期日	法會名	法要の種類	勤修対象・備考
3月25日	大師誕生會	法華懺法	△智証大師円珍▽ 天台宗寺門派祖。五世天台座主
10月28~29日	大師正忌	速夜…読経(阿弥陀経)。旧クハ論義 当日…法華懺法。旧クハ曼供	〃
毎月29日	唐院論義	講式(両大師講式)	△天台大師智顗▽ △智証大師円珍▽ 815? 891597 隋・天台宗開祖
11月24日	両大師講	講式(涅槃講式)	△釈迦▽ 天台宗寺門派祖
3月15日	涅槃會	講式・灌仏	〃
4月8日	灌仏會		

執行期日	法會名	法要の種類	勤修対象・備考
3月21日	(御影堂)正御影供	御影供(理趣三昧・合殺行道)	△弘法大師空海▽ 日本真言宗開祖 774? 835
3月21日	(奥院)正御影供	曼供(庭儀付)	〃
6月15日	宗祖誕生會	二箇法要(式・伽陀)	〃

高野山真言宗(金剛峯寺)	
--------------	--

天台宗—寺門(園城寺)	
-------------	--

每月21日	(御影堂) 御影供	御影供(理趣三昧)	〃
每月21日	(奥院) 御影供	御影供(理趣三昧)	〃
8月16日	御国忌	理趣三昧	△歴代天皇△
2月15日	常楽会	講式(四座講式)	△釈迦△
4月8日	仏生会	灌仏	〃

真言宗—東寺派（東寺）

執行期日	法会名	法要の種類	勤修対象・備考
4月21日	正御影供	御影供(理趣三昧)	△弘法大師空海 日本真言宗開祖 774～835
毎月21日	御影供	速夜…読経(理趣経) 当日…御影供(理趣三昧)	〃

新義真言宗——智山派（智積院）

3月21日	正御影供	二簡法要（百味供付）	△弘法大師空海 日本真言宗開祖	774 835
每月21日	御影供	二簡法要	〃	
6月15日	兩祖大師誕生会	理趣三昧（庭儀付）・柴灯護摩	△弘法大師空海 △興教大師覺鑒	1095 1143。新義真言宗開祖
12月10、12日	冬報恩講	逮夜…論義・陀羅尼 當日…陀羅尼・理趣三昧	△興教大師覺鑒	
每月12日	報恩講	理趣三昧	〃	
4月17日	玄有僧正誕生会	理趣三昧	△玄有 智積院初世	? 1605
10月4日	玄有忌	理趣三昧	〃	
9月10日	運敝忌	陀羅尼・真言（尊勝陀羅尼・光明真言）	△運敝 智積院七世	1614 1693

9 祖師会の史的研究

<p>2 4 4 月 月 月 15 8 29 日 日 日</p> <p>常 仏 天 案 生 皇 会 会 誕 生 日</p> <p>読経（大般若転読） 花祭り・灌仏 逮夜…読経（遺教経） 当日…講式（舎利講式）</p> <p>△今上天皇 △釈迦 〃</p>	
<p>新義真言宗—豊山派（長谷寺）</p> <p>執行期日 毎月12日</p> <p>法 会 名 開祖忌</p> <p>法 要 の 種 類 読経 四箇法要</p> <p>勤 修 対 象 ・ 備 考 △興教大師覚鑊 新義真言宗開祖 1095～1143 △釈迦 一時中絶現在復活考慮中 〃</p>	
<p>浄土宗（知恩院）</p> <p>執行期日 4月18～25日 3月14日</p> <p>法 会 名 高祖忌 特別御忌会 宗祖降誕会 祝聖誕会 涅槃会 灌仏会</p> <p>法 要 の 種 類 読経（阿弥陀経） 特別御忌法要（阿弥陀経・笏念仏） 読経（阿弥陀経・礼讃） 読経（護念経） 読経（遺教経） 灌仏</p> <p>勤 修 対 象 ・ 備 考 △善導大師 唐・念仏門ノ碩徳 ?～681 △円光大師・法然上人源空 浄土宗開祖 1133～1212 〃 △歴代天皇 △釈迦 〃</p>	

浄土真宗—本願寺派（西本願寺）

執行期日	法会名	法要の種類	勤修対象・備考
1月9～16日	報恩講	大師影供作法・二門偈作法・浄土法事讀作法・広文類作法・報恩講作法	ハ見真大師親鸞 浄土真宗開祖 1173～1262
4月11～15日	立教開宗記念		〃
5月21日	宗祖降誕会		〃
毎月15～16日	宗祖忌	通例ノ逮夜・晨朝・日中作法	〃
3月7日	円光大師会	円光大師会作法	ハ法然上人源空 浄土宗開祖 1133～1212
毎月各命日	開基・先住命日	通例ノ逮夜・晨朝・日中作法	
4月10～11日	聖徳太子会	上宮太子会作法	ハ聖徳太子 574～622
10月12日	龜山天皇聖忌		ハ龜山天皇 勅願所トシテ本願寺ヲ加エル。
12月15日	先帝陛下聖忌		ハ大正天皇

表 I b

*法相宗（法隆寺）『法隆寺』所載「宝暦九年法隆寺年中行事之記」ニヨル。

執行期日	法会名	法要の種類	備考
毎月 22 21 日	御影忌		ハ弘法大師 574 774 622 835
毎月 22 21 日	太子御講		〃
毎月 22 21 日	七ツ定太子講		〃
毎月 22 21 日	太子御講		〃
毎月 22 21 日	隆光律師恩忌	論義（講問）	ハ慈恩大師窺基 632～682
毎月 22 21 日	真喜僧正忌	論義（講問）	唐・法相宗祖
毎月 22 21 日	慈恩忌		

2月15日	涅槃會講	△釈迦▽
4月8日	仏生會	〃
右の他徳川家關係の供養會多數あり。 *昭和二十五年以降、聖徳宗と改称。		
華嚴宗（東大寺）『東大寺年中行事』ニヨル。正安元年十一月ノ奥書アリ。		
執行期日	法會名	法要の種類
5月15日	三論大師會講	論義（講問）
1月25日	三論大師講	論義（講問）
6月24日	三論大師講	論義（講問）
7月6日	三論大師講	論義（講問）
8月23日	世親講	論義（講問）
6月25日	羅什講	論義（講問）
8月20日	竜樹供	論義
10月18日	華嚴會講	論義（華嚴經講問）
11月16、21日	御齋會	論義（最勝王經講問）
5月2日	仏生會	伎楽會
4月8日	仏生會	伎楽會
高野山真言宗（金剛峯寺）『金剛峯寺』所載 文永六年奥書ノ年中行事文書ニヨル。		
執行期日	法會名	法要の種類
6月15日	不空三藏忌	705、774 真言五祖ノ一人
8月15日	金剛智阿闍梨忌	681、741 真言五祖ノ一人
備考		

第二に挙げられるのは、仏法の始祖・成道・入滅の日を期して法会を催している点である。しかも仏生会には灌仏を行ない、涅槃会には涅槃講式、または遺教經読誦の法要を勤めるなど、内容にも共通性が多い。仏生会の灌仏に甘茶を用いる風習はともかくとして、百濟聖明王（一五五四）の時代にはすでにわが国に灌仏の具がもたらされているし、推古十四年（六〇六）の記録には、この年以降、毎年四月八日に設齋を行なうとある。⁽⁴⁾ また涅槃会に関しても天平勝宝五年（七五三）もしくは天平宝字五年（七六一）に東大寺で始行されたと言ひ、桓武二十四年（八〇四）もしくは延暦二十五年（八〇六）に石山寺で始行されたなどという。そのいずれを正しいとするかは措くとして、仏祖・成道・入滅の日を期して法会が仏法伝来の歴史とともにあり、連綿たる伝統を負うものであることは明らかである。

死者供養の儀礼は、民族を問わず時代を問わず営まれるものである。ことに、生前におけるその存在が、敬慕・畏怖いづれのあり方であるにせよ、周囲へ大きな影響を与えた場合、当然その供養儀礼も丁重さを加える。東南アジア諸国では、成道・入滅の日に行なう習慣が古くから盛んであったといひ、現在でも行なわれ続けているといふ。⁽⁸⁾ そのまつりの習慣が、仏教の流伝と共にもたらされたのは、成道の偉大さを考えると当然のことであり、それが遠くわが国において定着したのも、諸民族に共通の死者供養の精神を基盤に考えればうなずけることである。同様な意味で、祖師会というものが各宗派の宗派儀礼の中で最も重要視されるものとして存在することも、うなずけるのである。

第三に指摘される点は、南都諸宗から天台・真言二宗を経て浄土系諸宗に至る祖師会の、法要の種類・供養の対象に、時代の推移につれてある傾向が見出される点である。

仏教法会が営まれる場合、その中心部分で、法会の趣旨にふさわしい法要を勤修するのが常である。たとえば、先に述べた成道・入滅の日には成道・入滅を対象として涅槃会を営む。そして成道の遺教を再認識し、その恩徳を謝するという趣旨によって遺教經読誦の法要を勤修する類である。

南都諸宗における祖師会では、その勤修対象が、開山の師と共に聖武天皇・聖徳太子など、本願の願主である場合が多い。また、勤修される法要には講經論義の法要や説經法要が多い。この傾向は天台・真言両宗になるとやや変化し、本願の願主を対象とする法会の比重が軽くなって、天台大師・伝教大師・元三大師・弘法大師・興教大師等、開祖・中興の祖を対象とする法会の比重が増す。勤修される法要も、曼荼羅供・御影供・法華懺法などが目立つようになる。ことに真言宗においては御影供の勤修が目立たい。さらに浄土系の各宗派になると、宗祖法然・親鸞を対象とする法会が特に重だたしくなり、円光大師法然の忌日にのみ勤修される御忌会、見真大師親鸞の忌日にのみ勤修される報恩講が、宗派最大の法会となる。

祖師会の供養対象と、その勤修法要に関する右のような推移は、時代の変化や仏教界における思想的な推移と無関係ではあり得ない。そこで、表Ⅰに基づいて指摘したあらましの特色の中、第三の特色を軸として、時代的背景と共に祖師会の流れをたどることとする。

注1 筆者の現地調査メモによる。

注2 左記の諸資料による。

法隆寺―間中定泉・高田良信著『法隆寺』（学生社）所載『宝暦九年 法隆寺年中行事之記』

東大寺―東大寺図書館蔵『東大寺年中行事』（正安元年十一月の奥書あり）

金剛峯寺―堀田真快著『高野山金剛峯寺』（学生社）所載「文永六年乙七月廿三日」の奥書を記す年中行事文書。

注3 「……百済国聖明王時。太子像并灌仏之器一具及説仏起書卷一篋度而言。……」（『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』）

注4 「……（推古）十四年夏四月……自是年初毎寺、四月八日、七月十五日設齋。」（『紀二十二』）

注5 「一、二月堂……始自天平勝字五年辛丑二月十五日。至三千弘仁六年。合六十二年。奉供涅槃會二矣。……」（『東大寺要録』卷第四）

注6 「石山涅槃會。桓武廿四年甲申二月十五日始行……」（『鑑鏡抄』下）

注7 「……延暦廿五年二月十五日石山涅槃會始行。」（『僧綱補任抄出』上）

注8 渡辺照宏著『仏教』128～129頁（岩波新書）

二 造像・設斎・写経・講経

前章に述べたように、死者追福の儀礼は汎世界的・汎時代的なものであり、祖師会もそこから出発しているのだが、上代の仏教儀礼に関する記載事例を見ると追善供養に関するものが多数を占め、ことに聖武朝以降の事例が圧倒的に多い。そしてこれらの事例によれば、供養の方法としては、造像・写経・誦経・設斎の何れか、あるいはそれらの組合わせが最も一般的なものであったらしい。これらの儀礼には、法要形式には至らぬ心意表出の手段としての素朴さがかがわれる。仏教の受容はまず三宝（仏・法・僧）に対する恭敬から始まるが、仏像を造立して礼拝し、經典を筆写して受持し、斎を設けて僧に供するという三宝に対する作善の功德が、巡り及んで死者への供養となるという本来の目的によって前記の諸儀礼が盛行したのであろう。勿論、追善供養の目的以外に、三宝に帰依するという本来の目的による造像・写経・設斎などは、国家的要請によって当然行なわれている。たとえば、天武十四年（六八六）の「諸国毎_レ家作_二仏舎_一、乃置_二仏像及経_一、以礼拝供養」（紀二十九）の詔にも明らかであるが、この三宝帰依の基本精神が、そのまま追福儀礼という形に置き替えられて実行されたと考えられる。これら追福儀礼の初出事例を左に掲げた。なお、引用書目に白文で記載してある場合は句読点および返点をほどこし、年月の記載のない場合は括弧内にそれを記して補った。

- a 造像―「……（用明）二年夏四月……天皇之瘡軫盛、将欲_レ終。時鞍部多須奈_{司馬達等子也}。進而奏曰、臣奉_二為天皇出家脩_レ道。又奉_二造_二丈六仏像及寺_一。天皇為之悲慟。今南淵坂田寺、木丈六仏像、挾侍菩薩是也。……」（紀二十二）
- b 設斎―「……朱鳥元年……十二月丁卯朔乙酉、奉_二為天淳中原瀛真人天皇_一、設_二無_レ遮大会於五寺大官、飛鳥、川原、小墾田豊浦、坂田_一。……」（紀三十）
- c 写経―「（天武十四年）僧宝林敬_二造金剛場陀羅尼經_一願文」歳次丙戌年五月、川内国志貴評内知識、為_二七世父母及

一切衆生、敬造金剛場陀羅尼經一部、藉此善因、往生淨土、終成正覺……」(『大日本古文書』卷之二十四) 誦經―(天平二十年)夏四月庚申。太上天皇崩於寢殿。……壬戌。於大安寺誦經。甲子。於山科寺誦經。丙寅。當_レ初七。於飛鳥寺誦經。自是之後。每_レ至_二七日_一。於京下寺誦經焉。(統紀十七)

右の例から、仏法の積極的な受容が行なわれた時期には、その姿勢が直ちに追福儀礼にも反映して仏教的な儀礼方式が採用されていることがわかるが、また、貴顕の士を対象とする事例と並行して民間におけるcのような事例も見られるから、これらの追福儀礼がかなり広範囲の階層に及ぶものであったろうことが推察される。事実、前掲の初出事例以降奈良朝末期に至る諸事例に、右の傾向は明らかである。ここでは数多い事例の個々について具体的な内容にはふれないが、あらましの事実を記しておく。まず、造像例としては、釈迦像を筆頭に観音・阿弥陀・弥勒等の尊名が挙げられ、写経例としては、法華経を筆頭に梵網経・大般若経・華嚴経・一切経など多種の經典が挙げられる。また誦経・設斎の例では、聖武帝崩御以降になると初七日から三七日まででは七日ごとに誦経、五七日から七七日まででは七日ごとに設斎を行なうという具合に、忌日供養にある種的方式が固定しはじめの傾向が見られる。

さて前記の追福儀礼とは別に、同時代に勤修された代表的な法要として講経論義法要がある。先にふれたように祖師会との関連の濃い法要である。これも造像写経などと同じように、本来は追善供養のための法要ではなく、經典の内容を釈し講ずることがその目的であった。推古六年(五九八)の、聖德太子による法華経・勝鬘経等の講説₍₁₎がその初出である。この時の太子講経のさまを『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』には「……其儀如_レ僧。請_二王公主及臣連公民_一。信受無_レ不_レ憲也。」と形容している。俗形の太子が僧衣を纏い、貴賤の大衆を前にして経を講ぜられたもので、当初は必ずしも法要の形式をとるとは限らなかったようである。この初例以降、推古十四年(六〇六)の聖德太子による勝鬘経講説、引続いて同年の法華経講説、舒明十二年(六四〇)の惠隠による無量寿経講説、天武九年(六八二)の宮中および諸寺における金光明経講説₍₄₎などを経て、持統七年(六九三)に至り内裏における仁王経・最勝王経の講説が恒例と定められ、

また持統十年(六九六)には金光明經の講説も毎年の恒例行事と定められて、鎮護国家を祈願する国家的な行事としての方向が打出される。純粹に經典を講ずることを目的とする講經法会に、次第に特定の目的が付加されて、目的にふさわしい特定の經典を講説するという形に変化してゆく。その過程がここにみられる。特定の目的意識の加わる時点は、諸種の儀礼・祭祀の制を整えることを意図し実行した白鳳期にあり、先に述べた造像・写經等の供養諸儀礼の盛行と軌を一にしている。

次いで奈良時代の事例を見ると、護国祈念・本尊開眼供養・恩徳讃嘆等、時に応じ事に臨んで宮中や大寺院で講經法会が催され、仁王經・最勝王經・法華經をはじめ華嚴經・維摩經・梵網經などが講ぜられている。そして、あるものは宮中で、あるものは特定寺院で、次第に年中行事として恒例化する方向をたどる。この間に法会の規模・形式などもひとときを整い、天平勝宝四年(七五二)の東大寺大仏開眼供養会に象徴されるような大法会としての在り様を示すようになる。因みに、大仏開眼供養会は庭儀・舞樂付の四箇法要で華嚴經が講ぜられ、唄師十人、散華師十人、梵音樂・錫杖衆各二百人、請僧・衆僧・沙弥尼合わせて一万人を超えるという盛儀であつた。

先に、仏法の受容はまず三宝の恭敬から始まると記したが、その教え(法)を説く經典に記されてあるのは、目にも耳にもなじまぬ外つ国の言語であり、新しい思想であつた。だから、この時代に、受持すべき經典を講ずることの必要と重要性は想像以上のものがあつたろうし、特に、当時の仏教各派が宗派的であるよりも学派的であつた点からも、講經の意義の大きさを、その盛行の必然性を推量することができる。

講經論義法要は、前述のような経過をたどつて多様な目的の大法会として定着するが、次にこの法要が追善を目的として勤修されるようになった例の幾つかを左に掲げて、その在り様を眺めてみよう。

a 「……(推古)廿九年春二月……是月、葬上宮太子於磯長陵。当是時、高麗僧惠慈聞上宮皇太子薨、以大悲之、為皇太子請僧而設齋。仍親説經之日……」(紀二十二)

b 「……(齊明五年七月)庚寅、詔群臣、於_二京内諸寺_一勸講孟蘭盆經、使報_二七世父母_一。」(紀二十六)

c 「法隆寺東院御齋会表白」……同天皇(推古)即位廿九年。歲次辛巳。聖皇生季四十有九。二月廿二日夜半忽薨。爾乃悲声動_レ国。……而間有_二一聖人_一。名曰_二行信_一。……(天平)十九年歲次丁亥十二月廿日。奉_二為聖德法皇并今上天朝_一。請_二彼行信法師_一令_レ講_二一乘妙典_一。……」(『斑鳩寺雜記』)

d 「……天平勝宝八歲……己酉。勅遣皇太子。及右大弁從四位下巨勢朝臣堺麻呂於東大寺。……講_二梵網經_一。講師六十二人。其詞曰。……恒思報_レ德。日夜無_レ停。聞道。有_二菩薩戒_一。本_二梵網經_一。功德巍々。能資_二逝者_一。仍写_二六十二部_一。將_レ說_二六十二国_一。始_レ自四月十五日。令_レ終_二五月二日_一。……」(統紀十九。五月二日は聖武上皇忌日)

e 「……天平宝字五年……辛酉。於_二山階寺_一。每年皇太后忌日。講_二梵網經_一。……」(統紀二十三)

f 「(天平宝字元年)閏八月……今有_二山階寺_一維摩会者。是内大臣之所_レ起也。願主垂_レ化。三十年間。無_二人紹興_一。此会中廢。……則以_二每年冬十月十日_一。始_レ關_二勝筵_一。至_二於内大臣忌辰_一。終_レ為_レ講了。……」(統紀二十)

g 「……神護景雲二年……広足朝臣、如_レ之語伝。為_二彼死妻_一、奉_レ写_二法花經_一、講說供養、追_二贈福聚_一、贖_二祓彼苦_一。……」(『日本靈異記』下)

右の中、aの高麗僧惠慈は推古二十三年(六一五)に本国に帰国しており、わが国における事例とは言えないのだが、日本滞留二十年におよび、また太子の師であったという点から取上げた。追善のための講經の素朴な形を示し、かつ彼我追善供養形式の共通性を示す事例と思われる。

bは、先祖供養を目的とする孟蘭盆会に講經の法要が行なわれた例で、特定の人物のための追善ではない。現在は各宗派とも講經法要を勤修せず、孟蘭盆経や阿弥陀経読誦の法要、または施餓鬼法要を勤めることが多い。孟蘭盆会における講經法要の勤修は、その古い形式である。

c、gは、特定個人の追善を目的とした講經会各種の事例である。特にdの場合は、この翌年にも同様の法会を勤修

すべき勅が出されている。⁽¹²⁾これらの例によって明らかな点の第一は、追善のための講經会が天平期から盛んに執行されるようになっており、第二の点は、本願の願主、またはその縁辺の人を対象とする場合が多いことである。この特色を、聖武帝による国分二寺の建立、あるいは東大寺大仏の造立という大事業を頂点とする、朝家の仏教に対する傾斜という当時の社会状況の中に置いて考えると、追善供養の法会一つにも、天平時代と呼称して一時期を画される時代の特色が象徴的に示されていることを知るのである。またこれを祖師会との関連において考えると、たとえば東大寺の本願聖武帝の忌日法会が、「御齋会」と称せられて聖武上皇崩御の天平勝宝八年(七五六)から毎年勤修されたというのに対し、同寺の開山良弁僧正の忌日法会は、僧正遷化の宝亀四年(七七三)から二百四十余年を経た寛仁三年(一一〇一九)に初めてとり行なわれたという一事によっても、当時、本願の願主の比重が抽でて大きかったことが明らかである。唐招提寺においても、本願聖武帝の忌日法会がその一周忌の天平宝字元年(七五七)に行なわれ、同四年には天皇行幸のこともあったのに対し、天平宝字七年(七六三)に薨じた開山鑑真和尚の忌日会始行の年次は不明である。興福寺では初代別当慈訓の忌日法会は行なわれず、法相宗祖慈恩大師窺基(六三三―六八二)の忌日法会は天曆五年(九五二)に初めて行なわれたという。⁽¹⁷⁾

以上の諸例から、わが国においては奈良朝末期に至るまでに、厳密な意味での祖師会は未だ形を成さぬ状態にあったと考えてよいと思う。当時の仏教儀礼を代表する盛儀である講經法会が追善供養のために勤修されたのは、恐らく盛大な法会を営むことが最大の供養になるという意識が基盤になっており、それはまた強力な外護者の権力を示すにふさわしい形式だったからであろう。だから、最大の供養を志した法会で講ぜられた經典は「……能資⁽¹⁸⁾逝者」とされる梵網經であり、滅罪の經典とされる法華經であり、在俗の智者維摩詰の説いた維摩經であり、また目連尊者がその母の受苦を救うために地獄に赴いたことを記す盂蘭盆經であった。右の事実が語るのは、講經会に托した追善供養の念であって、祖師会に関して一般に言われる報恩謝徳の念を指摘することはできない。供養の対象といふ勤修法要の内容とい

い、現在に残されている記録は、祖師という概念自体が、当時はまだ意識されていなかったことを明らかに示していると思うのである。

注1 「……又戊午年（推古六年）四月十五日。請上宮聖德法王。令講法華勝鬘等經（一）。〔法隆寺伽藍緣起并流記資財帳〕

注2 「……同年（推古十四年）秋七月。天皇詔太子曰。於朕前講說勝鬘經。則依詔太子講經三日。……復更依詔太子於

岡本宮講說法花經。七日已畢。……」（法隆寺東院緣起）

注3 「……舒明）十二年……五月丁酉朔辛丑、大設齋。因以請惠隱僧、令說無量壽經。……」（紀二十三）

注4 「……（天武九年）五月乙亥朔、勅……是日、始說金光明經于宮中及諸寺。……」（紀二十九）

注5 「……（持統七年）十月、有詔講仁王經、凡於內裡講仁王最勝經、始自此時、以為恒例……」（扶桑略記）第五）

注6 「……（持統十年）十二月己巳朔、勅旨講說金光明經。每年十一月晦日、度淨行者一十人。……」（紀三十）

注7 「……（聖武・天平元年）六月庚申朔。講仁王經於朝堂及畿内七道諸国。……」（統紀十）

注8 「一、開眼供養會……皇帝敬請「降尊律師」以四月八日。設齋東大寺。欲講花嚴經。……乞勿辭。摂受敬白。……」（東大寺要錄）卷第二）

注9 「……十六日法華會（天平十八年丙戌一月十六日、良弁僧正奏聞公家。諸寺相共於綱索院修之）。法花會緣起云。僧正大綱敬作是念。……奉為一人講一乘經。莊

嚴照臨之鴻德。報答覆備之厚恩。以去天平十八年丙戌三月。奉為掛畏大雄大聖天皇。孝謙皇帝。仁聖太后。……」（東大寺要錄）卷第四）

注10 法要の、形式分類によるものの一つで、唄・散華・梵音・錫杖の四曲を具備するもの。顯教の法要として勤修する。

注11 「……三宝施。施一千疋」講師施。……開眼師施。……読師并咒願師。……法用梵音二百人。維那一人……錫杖

二百人。……唄十人。散花十人。定者廿人。納三百卅人。甲三百卅人。開眼師供養師読師咒願師都講師維那師……

一請僧廿廿六口……一衆僧沙弥尼并九千七百九十九人。……一衆僧沙弥九千人。……」（東大寺要錄）卷第二）

注12 「……（考謙・天平宝字元年）勅。始自來四月十五日。至于五月二日。每国令講梵網經。……」（統紀二十）

注13 「御齋會緣起」……伏尋法會興由。掛畏建立大伽藍大檀主。勝宝感神聖武皇帝。以去天平勝宝七年五月二日。玉輿移

於花藏宝刹。……每年今日。令講梵網奧旨。弥增花藏界万德而已。所以自彼天平勝宝七年五月二日。至于嘉承元年。所經三百年也。積年代而久修御態矣。……」（東大寺要錄）卷第八）

右の記録のほかに、正倉院には、聖武帝の一周忌御齋会に用いた道場幡も伝存している。

注 14 「……一、僧正堂根本僧正御影堂」寛仁三年十一月十六日。始行「御忌日」勅進有慶大僧都……」(『東大寺要録』巻第四)

注 15 「……(孝謙・天平勝宝)八年春……其五月初二。上皇崩御。……」同宝字元年甲寅。勅自四月十五日(至五月二日)。講梵

網経。……」(『招提千歳伝記』巻下之二)

注 16 「……(淳仁・天平宝字)四年庚子。帝詔「太祖「啓梵網会」。以資「聖武冥福」云。……」(『招提千歳伝記』巻下之二)

注 17 『仏教大辞彙』(竜谷大学編)・『仏教大辞典』(望月信亨著) などによれば、天曆五年興福寺別当空晴の発願によって始行されたと伝え、以来恒例となったというが、執筆の時点で原典にあたるできなかった。

注 18 18 頁例 d 参照。

三 祖師という概念の確立

前章で、南都諸寺の祖師会で本願の願主を重視する傾向を、南都諸宗における祖師という概念の未確立の表われとしてとらえた。勿論、それが当時の社会における先師敬慕の念の欠如を意味するわけではない。唐招提寺御影堂の鑑真和上像は、和上遷化の直前にその弟子達が師の姿を写し造ったものと伝え、天平時代作品であることが肯定されている⁽¹⁾し、法隆寺夢殿の行信僧都(天平宝字年間に遷化)像も、鑑真和上像とともに天平時代肖像彫刻の双璧といわれる作品だ⁽²⁾という。また東大寺開山堂の良弁僧正像も、その没後程経ない頃の制作とする説があるという⁽³⁾。天平時代におけるこれら高僧の肖像製作にみられる先師追慕の念は、恐らく次の時代に盛んとなる御影信仰に連なるものである。しかし、この時点では個々の人格への敬愛追慕の念の表出に止まり、その存在を、仏教宗派の祖師として認識するまでには至っていないと考える。もし、その認識が明確であったとすれば、祖師会執行の記録になんらかの形跡が認められるはずである。祖師という概念、あるいは呼称の確立の時期については次のように考えることができるかと思う。

伝教大師最澄の没後、その直弟子仁忠が撰述したという最澄伝がある。『叡山大師伝』という。成立年は不明であるが、最澄に関する伝記の最初のものである。またこれに拠って智証大師円珍が抄出し、俗別当藤原基経に提出したとい

う『比叡山延暦寺元初祖師行業記』（以下『行業記』と略記）がある。後者は奥書に元慶五年（八八二）七月廿日とあり、最澄入寂から六十年を経て成立したものである。原本と抄出本の関係にある両本であるが、その、最澄に関する呼称が左に掲げたように同一ではない。

a 「大師、諱最澄。俗姓三津首。滋賀人也。……」（『叡山大師伝』）

b 「祖師諱最澄。字藥澄。諡伝教大師。俗姓三津首。近江滋賀人也。……」（『行業記』）

c 「……此拠寺別当藤納言閣下召祖師行記。撮故僧仁忠記文進奉。」（『行業記』）

『叡山大師伝』は、その冒頭を「大師諱最澄」と書出している（例a）のに対して、『行業記』は「祖師諱最澄」と書出している（例b）。また、前者は文中に「大師」または「先師」の呼称を用い、「祖師」を用いない。これに対して後者には「大師」・「先師」の呼称はなく、文末に「……此拠寺別当藤納言閣下召祖師行記……」と再び「祖師」の称を用いている（例c）。また他に用例を求めると、最澄の直弟子である別当大師光定の撰になる『伝述一心戒文』には、最澄について「先師」を多く用い、そのほかに「大師」・「大禪師」・「先大師」などの呼称を用いているが「祖師」の呼称を用いず、『慈覚大師伝』（寛平入道齋世親王・源英明父子の撰。跋文に天慶二年（八七八）十一月三日の記載がある）に記す円仁の遺戒にも、最澄を指して「先師」・「大師」と称している⁽³⁾。光定は最澄薨後の叡山における指導者であって、『行業記』の筆者円珍が唐から帰朝した天安二年（八五八）に薨じた人物である。また円仁は最澄の晩年の弟子であって、貞観六年（八六四）に薨じている。

以上の用例から推察して、天台宗では、最澄の直弟子の時代を経て孫弟子の筆頭にあたる円珍の時代、すなわち九世紀の半ば過ぎから次第に最澄を日本天台宗の宗祖として認識する態度が明確になり、当初の「先師」・「大師」等の一般的呼称から、宗祖個人を指し示す「祖師」という呼称が生まれ定着したと考えられるのではあるまいか。

一方真言宗の場合はどうかというと、まず空海自筆と伝える『御遺告（遺誡二十五箇条）』には慶俊僧都・道慈律師

を指して吾祖師と言ひ、他にも「大唐青竜寺祖師」・「祖師恩」などの表現が見られる。しかしこの遺告に関しては空海自筆を否定する説も多く、その使用語彙をあげつらうには不適當と思われるので除外した。次に、空海の直弟紀僧正真済の撰述と伝える『空海僧都伝』（奥書に承和二年（八三五）十月二日の記載がある。）には「和上」・「大師」の称を、また貞観寺座主の名による『贈大僧正空海和上伝記』（奥書に寛平七年（八九五）三月十日の記載がある。）には「和上」の称を用いてあり、両者共に「祖師」の呼称を用いていない。そして『弘法大師御伝』（成立年・筆者とも不詳）に記載されている、紀中納言作という弘法大師御影供の祭文に至って「……惟諸阿闍梨吾道祖師也……」の記述が見られ、空海を含む諸大師に対して祖師という表現を用いている。この祭文を用いるべき弘法大師御影供は、次章にも述べるように延喜十年（九一〇）に東寺において始行されたという。御影供始行の年と御影供祭文の作者中納言紀長谷雄（八五一―九一二）の生没年を勘案すると、真言宗における「祖師」の呼称も、空海没後七十余年を経た十世紀初頭には確立していたと考えてよからうかと思う。なお、弘法大師御影供が始行されたという年の前年（延喜九年）に、弘法大師の孫弟子に当たる東寺一長者聖宝が薨じており、御影供始行の時には聖宝の弟子観賢が一長者に就任している。

天台・真言二宗における右のような経過から、わが国において祖師という概念が九世紀の半ば過ぎから十世紀前後の時期に明確化し確立したと考えると、前章に挙げた事例——東大寺の開山忌法会が、良弁の薨後二百四十余年を経て寛仁三年（一〇一九）に始行され、法相宗祖窺基の忌日法会は天曆五年（九五二）に始行された——なども、祖師という概念が確立浸透した結果の事象として理解することができるかもしれない。

右の状況を他の文化的事象と比較すると、たとえば外来楽である雅楽は、その受容時代を経て仁明朝（八三三―八五〇）の頃に、左右両部制の制定を初めとする再編・整理が行なわれ、次第に和風化の傾向をたどるし、外来文学である漢詩文は、勅撰詩集として凌雲集・文華秀麗集が編まれた後、天長四年（八二七）成立の経国集を最後に、延喜五年（九〇五）成立の古今和歌集を初めとする多くの勅撰和歌集に勅撰の座を譲る。また仏像の彫刻様式が、外来の影響を

脱して和様化してゆく時期については

「……まだ問題があつて一定していない。あるいは、九世紀末期から十世紀に至る間といい、あるいは十世紀の後半ともいわれるが彫刻作品に即していえば、……」⁽¹⁾

ということになる。わが国において祖師という概念が確立したと考えられる時期と、これら外来の諸文化が日本的に展開してゆく時期との符合を考えると、仏教が外来の宗教思想という規制を脱して、日本における宗教思想として展開してゆく転換のポイントに、祖師という概念の確立という事象を据えることができるように思う。

注1 「以上のように本像はその脱活乾漆造りという技法や作風のうえから天平時代の作品と考えられるのみならず、像主の風貌に親しく接した作者の手になることを想像させるのであるが……その点に関して注目されるのが『東征伝』に載せる記事である。……以上の記事は和上生前にその影像が造られていた、あるいは少くとも造られ始めていたことを想像させる。……現存する本像をもってこの影像に当てる確実な根拠はないが、またそれを否定する積極的な論拠もない。本像がこれに当る可能性も十分に考えられよう。」(『奈良六大寺大観』第十三巻・唐招提寺二)

注2 「以上のような表現は唐招提寺の鑑真和上像と好対照を示している。しかし、両像は、ともに天平時代肖像彫刻の双壁として、この時代の理想主義的な写実の特色をよく示している。……」(『奈良六大寺大観』第三巻・法隆寺三)

注3 「この像の製作年代については三つの説がある。……その二は、僧正の没後、程経ない頃の製作と考えるもので、ここにみられる個性描写はその人に親炙した者でなければ到底成し得ないところとする。……」(『奈良六大寺大観』第十巻・東大寺二)
注4 「大師諱最澄」。「大禪師日本之人」。「先師作三六条式」載『国師国用文』。「先師云。今我山家宗……」。「先大師存生之日談語」など。

注5 「先師有書六千部法華經之誓」。「唯留大師願」など。

注6 「空海の遺告と称するものに数種あるが、何れも昔から疑問になって居るものである。その中で、二十五箇条遺告即ち遺告諸弟子等という書出して二十五箇条の本文のあるものは、空海の自筆と称しているが、固より自筆ではなく、その内容についても多くの疑問が残されているが、比較的良好いものである。」(辻善之助著『日本仏教史』上世篇29頁。岩波書店)

「なお、この他に資料として『御遺告』と題する一巻本の十種類があり、これは古くから学者の間で真偽が問題になってい

て、このまますを真実とは受けとりにくい。……資料としては第二次的なものともみなければならぬであろう。」(渡辺照宏・宮坂有勝著『沙門空海』11頁。筑摩書房)

注7 「和上故大僧都。諱空海」。「大師自天長九年十二月十二日」など。

注8 「和上十一月二十日上表」。「和上智行遊出」など。

注9 小野玄妙編『仏書解説大辞典』(大東出版社)によれば、兼意(延久四(一〇七二)久安元(一一四五))の撰との説があるという。

注10 「祭文。紀中納言作」維々々々年^{歲次}三月廿一日。日本国東寺沙門^某敬以香茶之奠。供于累代阿闍梨耶之靈。惟諸阿闍梨。吾道祖師也。……」(『弘法大師御伝』巻下)

注11 中野玄三編『日本の美術』・藤原彫刻17頁。至文堂。

四 論義・曼供・御影供

ここで、今一度4、12頁に掲げた表Iに戻り、その内容を確認しておきたい。

表Iについて第一章にも述べたように、平安時代初期に成立した天台・真言二宗の祖師会では、法会執行の対象が寺家の諸師を主体としており、本願の願主の比重が軽くなっている。前代における国家仏教の崩壊から当代の宗派仏教の抬頭、またその過程における名僧人材の輩出という史的背景を考えると、この結果は必然のものと考えられる。第三章に述べた祖師に対する認識の確立がその表われであり、後に述べるような、宗義宗要を明らかにする論義会盛行の時代的風潮もまたその表われである。そこで、この点に関しては詳述を避ける。祖師会の執行対象となる諸師に関しては、表Iの備考欄にその地位・業績などの一端を記載した。これによって、それぞれの忌日法会が執行される必然性は理解できると思う。

次に表Iにおいて明瞭なことは、祖師会における勤修法要が多様化している点である。特に天台宗においてその傾向が著しい。これは、平安朝初期の諸師の、入唐留学による新しい法要形式の摂取が一因と考えられる。曼茶羅供・御影

供・法華懺法など、いずれもがそれに相当する。これに對して、前代から盛行していた講經論義の法要もまた、祖師会における勤修法要の代表格としての存在を保っている。この章では、これらの法要を順次取上げて個々の法要の推移を追ひ、それに從つて明確になるであろう祖師会の推移を追つてみる。

A 論義

叡山の修行を形容して「論・湿・寒・貧」と言う。はなはだしい湿度と寒氣の中で、貧に耐えつつ論義に励むという意味である。南都仏教が「……今京内諸寺。貪_三求利潤。以_三宅取_三質。廻_三利為_三本……」（統紀三七）「……今見_三衆僧_三。多乖_三法旨_三。或私定_三檀越_三。出_三入_三閭巷_三。或誣_三稱_三仏驗_三。誑_三誤_三愚民_三……」（統紀三八）という形で破綻を來した後、政教の刷新を目指して実施された平安遷都に伴ひ、仏教修行の場も山境に移行した。その一大拠点であつた叡山における修学の過程で、論義の重要視されたことを前述の言葉が示している。事実、延暦四年（七八五）に比叡に草庵を結んだ最澄が、延暦十七年（七九八）には法華十講_{（ほつげじこう）}を始行し、延暦二十年（八〇一）には南都の十大徳を招請して同じく法華十講を執行している。更に、入唐帰朝の年である延暦二十四年（八〇五）に法華会_{（ほつけえ）}、大同二年（八〇七）と大同四年（八〇九）に法華長講会_{（じやうかうえ）}、大同三年（八〇八）に金光明長講会_{（こんくわうじやうきやうかうえ）}、弘仁元年（八一〇）に三部長講会_{（さんぶじやうきやうかうえ）}と、たてつづけに講經論義の法会が執行されておゝ、叡山開創期から論義会の盛行は明らかである。そして弘仁十三年（八三二）四月、最澄遷化二箇月前の諸弟子への遺告の一節、「毎日長_三講諸大乘經_三。殷勤精進。令_三法久住_三……」（最澄の論義重視の姿勢を確認することができ）る。

論義の盛行は單に叡山のみの傾向ではない。真言宗は現世利益の修法を第一とするから、天台宗ほど多数の論義会執行の事例はないが、空海も、先師勤操僧正_{（じんそう）}のために梵網經の講説を行なっているし、施主に代わつて論義会の願文製作も行なっている。⁽³⁾ また平安時代にはいわゆる南京三会・北京三会と並称される講經会が、勅会として僧侶の登竜門とみなされ、奈良朝以来の盛儀の面目を發揮している。そして經典を釈し講ずるという本来の形態から實質的な論議・論難

の色彩を強め、更には堅義論義りゆうぎという、僧侶の学識僧階試験の法会形式が各宗に成立する。また、各宗派の根本的な存在意義を論じ合う宗論にまで展開してゆく。右のような情況の下にあって、第二章に述べた死者追福の諸儀礼と、それに根ざした祖師会がどのような展開を示したか。以下、暫くその経緯をたどってみよう。

『伝述一心戒文』に記す最澄の遺命に、次のひとくどりがある。「為我勿作^レ仏。為我勿写^レ經。述我之志⁽⁴⁾」と。

南都の旧勢力の抵抗によって、大乘戒壇の設立という生涯をかけた志を、生前には遂に実現し得ずに薨じた最澄の、宗教家としての熾烈な情熱にふれる思いのする言葉であるが、このひとくどりはまた、第二章に述べた追善供養の儀礼を想い起させる。すなわち、最澄遷化の弘仁十三年(八三二)の頃、造像・写經のことが、死者追福のための一般的儀礼として存在していたことを示すからである。この頃、空海による追福のための造像・設斎・写經願文の制作記録も多数残されている。また、寛平三年(八九一)に薨じた智証大師円珍も、その遺制の一つに、自分の父母の為に七仏薬師像の造立と、金泥妙法蓮華經・七仏薬師經の書写を命じている⁽⁵⁾。寛和元年(九八五)に薨じた慈恵大師良源の遺告には、四十日までの念仏・誦經を指示している⁽⁶⁾。このように見てくると、造像・写經・誦經等、前代までの死者追福の諸儀礼は、引続いて当代にも実行されていたわけである。

論義会盛行の時代的風潮といい、死者追福の諸儀礼といい、基本的には前代を引継ぐ形態がここにみられるのだが、しかしその表出にはそれなりの展開がみられる。

本章の初めに記した延暦十七年(七九八)の最澄による法華十講の始行は、中国天台宗の始祖天台大師智顗ちぎ(? - 五九七)のための忌日法会であるという。また、日本天台宗の宗祖最澄の忌日法会も、その一周忌である弘仁十四年(八二三)から執行されており、朝廷から法会の費用を下賜されている⁽⁸⁾。勤修法要は法華十講であった。法華經は天台宗所依の經典であり、かつ、滅罪の經典として前代から追福のために講ぜられることの多かった經典である。前者は、若い日の修行の過程で早くも天台教学を志向し研鑽に努めた最澄が、遠祖天台大師への謝徳という意識で勤修し始めたもので

あるが、後者の場合、執行の当初は前代までと同様に追善供養の意味合いが第一義であり、報恩謝徳の念の表出は二義的なものであったと思われる。朝廷からの費用の下賜という事柄にも、最澄の薨を惜しむ嵯峨天皇の追善の志を見るのである。

右の二法会は、前者を霜月会^{しづきえ}、後者を六月会^{みなつきえ}と称し、共に消長はありながら恒例行事として定着し、現在の法華大会^{ほつくだい}にその命脈を伝え、叡山における最も重要な法会として盛大にとり行なわれることになる。ことに安和元年(九六八)には六月会に堅義が加えられ⁽⁹⁾、寛徳元年(一〇四四)には霜月会にも堅義が加えられて⁽¹⁰⁾、次第に叡山一山のみならず天台宗における最大の法会となった。宗祖の忌日法会の始行当初に明確であった宗祖に対する供養の色彩は、その過程で次第に稀薄となる。代わって修学研鑽の結果を宗祖の前に披露して報恩謝徳の念を表明する傾向が明確になり、宗祖という宗派のシンボルの証明によって僧侶の学識僧階の資格を認可する、という意味合いの堅義論義会が成立する。これが忌日論義会の一つの展開の形である。

一方南都諸宗においては、はじめ堅義論義は宗祖の忌日法会と無関係であった。たとえば、華嚴宗では弘仁二年(八一)十二月三十日に東大寺講堂において方広会堅義^{ほごえ}が堅義を目的として行なわれており、法相宗では仁和二年(八八六)に興福寺維摩会に堅義が加え行なわれている⁽¹²⁾。当初、これらは祖師会にかかわりなく、東大寺方広会堅義の遂業者が翌年の興福寺維摩会に参加する資格を得るという形態であった。それが、次第に開祖の忌日会と合体し、華嚴宗においては良弁僧正の忌日に方広会堅義^{ほごえ}を、法相宗においては慈恩大師^{じおんね}の忌日に慈恩会堅義を勤修するという現在の形が定着した。ここに、天台宗とは異なる道程を経ながら、最終的には霜月会・六月会と同じ様に、祖師への報恩謝徳の意味合いで堅義論義を行なうという共通の形態にたどりついた姿を見るのである。

宗祖の忌日会における論義法要の性格の推移は右に述べたとおりであるが、宗祖以外の諸師の場合は、宗祖の場合のように堅義論義と結びつくことはなかった。しかし、宗祖の忌日法会の初期がそうであったように、諸先師の忌日法会

にも經典の講説は欠かせぬものであったらしい。左に掲げるのは、天台宗五世の座主智証大師円珍と、叡山中興の祖と称される天台宗十八世座主、慈恵大師良源の遺言の一節である。

a 「一、……余門徒以_レ正月十四日奉_二為_一先師修_二曼荼羅供_一。并囑_二請_一十人碩学輩_一。講_二一乘之深義_一。備_二大師法業_一……」〔智証大師『遺制』〕

b 「一、我歿後。莫_レ修_二仏事_一。唯講_二一乘妙典_一。……」〔同右〕

c 「仍須_レ病僧入滅之後。以_二其忌日_一。若_レ為_レ初若_レ為_レ終。修_レ行之_上。一周忌八講。必可_二論義_一。世人忌_レ之。尤可_レ咲_レ之。病僧本業。是此道也。乃至成仏可_レ動_二此道_一。遺弟知_レ之。若有_二報恩之志_一者。必可_レ修_二講説論義_一。不可_レ行_二他善_一。……」〔慈恵大僧正御遺告〕

円珍の没年は寛平三年⁽¹³⁾(八九一)であり、良源の没年は寛和元年(九八五)である。円珍・良源ともに法華經の講説を以て忌日の修善とすることを命じ、他を禁じている。ここに、追福を目的とする講經という、奈良朝以来この法要に付せられた性格が根強く生き続けていることを知るのである。更に、例cにおいて良源の言う「世人忌_レ之。尤可_レ咲_レ之。」の言葉には、宗祖最澄の薨後百二十余年を経る間に疲弊と荒廃を招いた叡山の、論義輕視の傾向を垣間見る思いがするし、引続いて「病僧本業。是此道也。」と断じた言葉には、幣を改めて学山の面目を保ち再興に努めた良源の論義を重んずる姿勢と、それに拠って立つ感慨の烈しさを知るのである。論義は叡山における修学に大きな意義を果し、宗祖の論義奨励の方針は一山の伝統として貫かれてゆくが、その過程が常に平坦であったわけではなく、それを支える信念と努力によるものであったことを、この言葉が示している。

一方、例aの表現に注目したい。この例で円珍は、先師円仁の忌日法会に曼荼羅供と法華十講を勤修せよと命じ、その法華十講を「……備_二大師法業_一。」と表現している。ここには、これまでに見られなかった新しい意識——曼荼羅供を以て供養とし、法華十講を以て法業とする——が明示されている。形式の上ではこれまでの祖師会に比べて一段と丁

重な勤修形式を示し、意識の上では供養＋法楽という一つの展開を示すかたちである。前章で、祖師という概念が円珍の時代に確立したと考えたが、祖師・先師というそれぞれの存在を明確に意識し、概念規定を行なうという気運はまた、それぞれにふさわしい報恩謝徳の表現形式を求める方向へ展開したと思われる。その結果、宗祖の忌日会が、堅義論義のような重々しく重要な意義をもつ法会への展開を示したのに対し、諸先師の忌日会は、供養のための曼茶羅供に法楽の論義を添えるという、開放的で華やかな法会への展開を示したと考える。ともあれ、祖師会における、論義法要の展開の軌跡には、宗祖・先師を重んじてなおさらにせぬ姿勢を明らかに見ることができる。

忌日法会における曼茶羅供と講経論義の二法要併修は、現在でも天台宗の祖師会に多い（P517表1参照）。論義法要を法楽として勤修する意識も、天台宗においては一般的な意識であり、真言宗でも同様である。密教の影響を受けることの少なかつた南都諸宗の祖師会には、論義と曼茶羅供の併修は行なわれないし、論義法要を法楽とする意識も、全くない。

B 曼 供

論義の項で、論義法要と曼茶羅供法要の併修にふれた。

曼茶羅供（以下「曼供」と略記）とは、密教的世界観を圖像化した曼茶羅を供養する法要で、密教的法要の代表的なものの一つである。顕教的な法要を代表する論義法要が、祈願・追福・慶讃供養等、多目的に勤修されたように、密教的な法要を代表する曼供もまた、慶讃供養・追福・遠忌等、多目的に勤修される。

曼茶羅そのものは、既に推古三十年（六三二）聖徳太子の逝去に際し、その妃多至波奈大女たちばなおおつめ郎が追慕制作したと伝える天寿国繡帳があり、天平宝字四年（七六〇）には光明皇后の七七忌に際し、国ごとに阿弥陀浄土画像を造らしめたという事例などもある。その他、智光曼茶羅・当麻曼茶羅等、正統の密教請来以前に曼茶羅の存在は確実である。これらすべて彼岸に去った人の住む仏国土のさまを描いた、いわゆる浄土変相図であり、追福の念を基としている。しかし、奈

良朝以前に曼荼羅供養のための特定の法要形式を伝える資料はないし、故人追福を目的とする曼荼羅供養会の勤修記録もない。

弘仁十二年（八二二）、空海は藤原葛野麻呂のために十七尊曼荼羅と大楽不空三昧耶理趣經を書写供養し、新造大曼荼羅を供養したという。⁽¹⁶⁾ 空海の『御請来目錄』には金剛界・胎藏界の大曼荼羅と、それに対応する法則（作法書）——梵字^{ばんじ}だいびる^{しななだうだいぎき}大毘盧舎那胎藏大儀軌二卷・梵字^{ばんじ}金剛頂蓮花部大儀軌二卷——が記載されているから、この新造大曼荼羅の供養法要は当然曼供であったと考えられる。また天台宗においては、前述（P29）の円珍の遺制——先師円仁の忌日に曼供を修せ——によって、曼供が追善法要としての性格を持っていたことが明らかである。

真言・天台二宗にみる本格的な密教請来者にかかわるこれらの事例から、密教法要としての曼供に本来追福の目的が付与されており、密教儀礼のわが国への請来と共に、忌日法会に曼供法要が勤修されたと考えてよからうと思う。ただし、その正確な始行年は不明である。真言宗においては、少くとも宗祖空海によって始行されたことが前述の事例によって明らかであるが、天台宗の場合、円珍の遺制以前に遡ることは不可能だろうか。

『天台座主記』に、左の記載がある。（括弧内は筆者注記）

伝教大師

（延暦廿三年）十一月遇修天台大師遠忌^一

（延暦廿四年）六月帰朝……

（延暦廿四年）十一月法華会添^二大師供^一

右によれば、最澄は在唐中天台山で天台大師の遠忌法会に相遇しており、翌年帰朝すると直ちに、その忌日法会に大師供を勤修している。入唐前、天台大師の忌日に、最澄は法華十講を勤修していた（P27参照）。帰朝後、これに加えて大師供を修したという点に、在唐中に相遇した遠忌の印象の投影がありはしないか、という推測が生まれる。

遠忌の印象が投影しているとすれば、可能性としては曼供と御影供が想定される。しかし双方ともに可否両面の要素が考えられ、いずれと断定することができない。ここでは問題提起の意味で、それぞれの可能性について検討してみようと思う。

まず、曼供を想定する理由の第一は、わが国において天台・真言両宗とも、曼供を遠忌の法要として勤修するのが通例である。第二に、天台宗では、例年の忌日法会に曼供と論義を併修せよという円珍の『遺制』に見たような事例もあり、表Ⅰに記載した現行事例もある。かつ遠忌大法会に曼供と論義を併修する事例も多い⁽¹⁷⁾。この二点を短絡すれば、最澄が唐で相遇した天台大師遠忌を曼供と想定し、帰朝後、法華十講にこれを添えて論義・曼供併修の形で勤修したと考えることも可能である。以上が最澄による曼供勤修の可能性を想定する理由である。ただ、最澄がこの時点で曼供を勤修したとすると、当然この時に、供養の対象となる曼荼羅が存在しなければならず、法則の請来もあつてしかるべきである。しかし『伝教大師将来目錄(台州録・越州録)』には『台州録』記載の梵漢字随求即得曼荼羅一張・梵種字曼荼羅一張・大仏頂通用曼荼羅一張があるのみで、金・胎両大曼荼羅の記載はない。またそれに対応する法則類の記載もない。最澄の留学期間は九箇月、その間、大部分は台州天台山の国清寺で天台学の習得に費している。そして帰国の途次越州龍興寺で密教を学び、金・胎兩部の灌頂を受けて帰朝している⁽¹⁸⁾。このようなわけで、最澄による密教関係の図像・法則等の請来は数も少なく、体系的なものでなかったことを否定できない。以上が、最澄による曼供勤修を疑う理由である。それでは最澄による曼供勤修の可能性が全くないのかというと、そうではなくて、最澄は延暦二十四年六月に帰朝し八月には道証・修円・勤操を始めとする諸寺の碩徳に灌頂を授ける勅命を受け、八・九月にこれを高雄山寺で行なっている。そのために、所用の大曼荼羅の制作も延暦廿四年(八〇五)八月・九月の兩度に行なわれたという⁽¹⁹⁾。もし、同年十一月の「法華会添三大師供」に、灌頂会のために制作した曼荼羅を用いることができたとすれば、この大師供は、完全な形式を望めないにしても曼供法要であつた可能性が出てくる。

八月に修した前記の灌頂は、『叡山大師伝』に「……受_二金剛之宝戒_一。登_二灌頂之真位_一矣。」とあるから、金剛界の伝法灌頂であり、従つてその曼荼羅は金剛界大曼荼羅であつたはずである。そこで、最澄の請来目錄に記載のない金剛界大曼荼羅が、この時点でなにもに拠つて制作されたのだから、という疑問を先ず解かねばならない。右に関連して柳沢孝氏の注目すべき考察がある。⁽²⁰⁾それは青蓮院吉水藏伝来の「諸尊図像集一卷」にかかわるもので、まずこの図巻に描かれている金剛界曼荼羅の諸尊構成あるいはその像容が、東・台密の正系とみなされる曼荼羅のそれとは異なる独特のものであるという。更にこの特異な図巻の伝来をたどつてゆくと、最澄請来の『越州録』に記載する「三十七尊様一卷」を原本として描かれたものと推定される、という。同氏は、わが国にもたらされた密教（金剛界法）の系譜は金剛智—不空—惠果と連なる系流の他に、善無畏—義林—順曉という別系の一派があつたと推定する。右の二系流の中、後者の系流に連なる最澄の伝えた金剛界法は、前者の系流に連なる空海・円仁の伝えた金剛界法が正統であるとされて継承が絶えたのであらうと解釈し、それぞれの系流に伝わつた図像の中、最澄請来の「三十七尊様」の形式は流布せずに終つたのであらうという。そして青蓮院伝来の図巻の諸尊容あるいはその構成の特異性は、最澄請来の図像を原本として描かれたゆえであらうと論じている。

右の説の可否を判断する専門的知識を私は持たないけれども、説得力のある論旨は理解できるし納得できる。そして、この説を正しいとすれば次のような想定が可能とならばしれないかと思う。第一に、最澄が帰国直後伝法灌頂を行なうに際し、早急に制作した大曼荼羅は『越州録』に記載する「三十七尊様」に基づいて描かれた可能性が考えられはしないか。第二に、最澄自らが請来した図巻に基づいて描かせた大曼荼羅を、自らが執行する天台大師供養の法要に用いたという想定も許されるのではないか。ことに、入唐前から、その敬慕の念を法会の執行という形によって表明していた天台大師の忌日法要であつてみれば、在唐中の成果を天台大師に披露する意味も籠めて、あり得たように思われる。

以上全くの推測ではあるが、延暦廿四年十一月に、法華十講に添えて曼供が修せられた可能性は、今後追求されるべ

き問題として残されていると思う。

一方、「法華会添大師供」の大師供を御影供と想定する場合の理由は、以下の通りである。この記載を素直に解釈すれば大師供は法要名であり、天台大師御影供の法要を指すと考えられること。また初期入唐僧の請来目録には、高僧の影像がかなりの数記載されており（P38に詳述）、影像の請来と共に影像供養の儀も当然行なわれたと考えられること。以上が御影供勤修の可能性を想定する理由である。

御影供と想定する場合も、供養の対象となる影像と法則の存在が問題となる。そこで、表Ⅱに最澄・円仁・円珍の請来目録から、天台大師の御影供に関連すると思われる影像・法則の類などを抄出して掲げた。

表Ⅱ

	伝教大師将来目録	慈覚大師請来目録	智証大師請来目録
像	天台山智者大師靈応図一張（台州録） 天台山国清寺壁上大師說法影像并仏頂 及維摩四王六祖像一卷 顔真卿撰十一紙 （台州録）	天台智者大師影一鋪三幅（送進録）	
影			
等	天台山智者大師讃一卷 三紙（台州録）	長安資聖寺宝応観音院壁上南岳天台等 真影讃一卷（聖教目録） 請賢聖儀文并諸雜讃一卷（聖教目録）	天台山智者大師碑文一卷 王相公 （請来目録） 天台智者大師画讃碑本（請来目録）
法則			

表Ⅱに見るように、供養の対象とし得る影像は円仁によって請来されているが、最澄請来の目録には相当するものがない。しいてそれを求めれば、『台州録』に記載する「天台山国清寺壁上大師說法影像并仏頂及維摩四王六祖像一卷」または「天台山智者大師靈応図一張」が、挙げられようか。また、この法要の法則に相当する確実なものはいずれの目録にもなく、最澄請来の「天台山智者大師讃一卷」を初めとする諸師請来の讃の類が関連書目として挙げられるに過ぎ

ない。円仁請来の「請賢聖儀文并諸雜讃一卷」が、あるいは法式次第にふれているかもしれないと思わせるのみである。ただし、これら讃の類は、天台宗の御影供法要の中心部分をなす「画讃」(対象人物を描写し讃嘆する内容をもつ漢詩体の詞章)の祖型と考えることは可能と思われるし、円珍の請来目録には「天台智者大師画讃」の記載があるから、讃の類を全く無関係なものとして捨てるわけにはいかない。しかしいづれにしても、最澄の請来目録に見る限り、最澄帰国当初の時点での御影供勤修は、確実な可能性を見出すことはできない。

そこで御影供に関する確実な記載を求めると、『慈覚大師伝』に記す「……制作天台大師供・祭文及次第式」が挙げられる。文中の「祭文」は、天台宗の御影供では「画讃」と共に法要の中心部を占める部分だから、ここに記す「天台大師供」は「天台大師御影供」を指す。もし最澄の勤修した「法華会添大師供」と、円仁による「制作天台大師供・祭文及次第式」とが同種の法要であったとすれば、最澄による御影供の勤修が確実になる。しかし表Ⅱに見たように、初期入唐三僧による御影供という法要形式の確実な請来記録はないし、『慈覚大師伝』には円仁の事蹟として「制作」の表現を用いているから、両者が同種の法要を行なったと早急に考えるわけにはいかない。そこで、以下『慈覚大師伝』に記す円仁の諸事蹟から、右の「制作」の意味を検討してみる。

- a 嘉祥元年(八四八)春……大師於是始改_レ伝法華懺法。先師昔伝_ニ其大綱。大師今弘_ニ此精要_一。……
- b 仁寿元年(八五〇)移_ニ五台山念仏三昧之法_一。伝_ニ授諸弟子等_一。始_ニ修常行三昧_一。……
- c 是月(仁寿四年十一月)。制_ニ作天台大師供祭文_一。及_ニ次第式_一矣。……
- d 齐衡三年(八五六)七月十六日。習_ニ五台山竹林寺之風_一。行_ニ淨土院廟供事_一。是先師廟也。……

右の事蹟の中、a・b・dについては円仁が唐における法式を伝えたことが明瞭であるが、cに関しては、天台大師供所用の祭文を円仁が制作し、法式次第に及んだというのだから、下敷となる法要形式はあったにしても、円仁の創意が加わって完成したと解釈される。またこれを、祭文および次第式を制作したと読めば、円仁が法式そのものを制作した

と解釈される。そこで a ~ d の記述に改めて目を向けてみると、a に関しては最澄がその大綱を伝え、円仁が改めて精要を弘めたと記し、b・d については五台山における法式を移し、あるいはその風習に習ったと具体的に明記してある。それに対して、c については先行する法式には触れず、ただ「制作」したと記す。この表現は無視し得ないと思う。ただしこの点に関して『叡岳要記』『山門堂舎記』には「仁寿四年十一月廿四日。慈覚大師像習(22)三・国・清・寺・風(23)。始修天台大師供。……」と記載されているから「制作」の表現に固執はできないのだが、『慈覚大師伝』は円仁没後十余年で成立したものであるし、後に述べるように、この法要の構成次第には明瞭な制作意識が働いていると思われる上、『叡岳要記』や『山門堂舎記』が『慈覚大師伝』より遅れて成立したものであることは確実なので、『慈覚大師伝』の表現に拠ることとする。

天台宗における御影供法要の構成を大まかに記すと、冒頭に梵語の讃嘆歌〔僧讃〕を、導入部と終結部には漢文と和文による教導歌〔仏名〕・〔教化〕を配し、中心部に漢文による弔詞〔祭文〕と讃嘆の漢詩〔七言長詩〕〔画讃〕を配して故人を追慕讃嘆する形式をとっている。右の中、〔仏名〕〔教化〕〔祭文〕〔画讃〕は、対象となる人物個々に詞章が異なる。このように天台宗の御影供法要は梵・漢・和の詞章を併用した構成をとり、「制作」の手が法式全般にわたるものか部分的なものかは別として、わが国においてかなりの手を加えたものであることは明瞭である。現行の天台大師御影供所用の〔画讃〕には、「魯國公顔真卿文」の注記があり、同じく〔教化〕は、教化の古態を示す散文体の詞章を用いている。また、〔祭文〕の冒頭には「維仁寿四年歲次甲戌十一月朔二十四日……」⁽²⁵⁾とある。以上の諸点に、この法要成立の古さがうかがわれるし、これらを以て円仁「制作」の表現を肯定する要素と考えてよいように思う。

天台宗において、円仁の時代に法儀が多様化し、整備されたことは多くの事蹟が語っている。在唐九年という長期研鑽の成果を、自ら次第式を制作し法儀の充実をはかるという面にも示したのである。またそれを遂行するのに必要な地位（天台座主）⁽²⁷⁾も与えられている。以上の状況をも勘案して、天台宗の御影供法要を円仁の制作とする可能性に比重

を置くのである。

以上、『天台座主記』に「十一月法華会添大師供」と記す最澄勤修の法要について、検討を行なった。右の大師供を、曼供とも御影供とも断定することは遂にできないが、御影供は円仁始行の可能性が大きい。また論義法要との併修の事例もない。これに対して曼供は、最澄始修の可能性も考えられ、かつ論義法要との併修事例も多い。以上によって、現時点では、『天台座主記』に記す「大師供」は曼供であり、曼供法要は最澄により始修されたという可能性に比重を置きたいと思う。いずれにしても、最澄の勤修した大師供は正規の法則の記載に基づいたものではなく、在唐中の天台大師遠忌の印象に基づいた祖型的な法要形式であったと思われる。しかし、日本における天台・真言両宗の宗祖によって、いち早く追善供養を目的として曼供が勤修されたと考えられる点に、平安新仏教の代表格として登場した曼供法要の華々しい存在を確認するのである。

C 御影供

御影供＝弘法大師空海の真影を供養する法会（『仏教語大辞典』）

御影供＝影像を懸けて供養する法会。多くは弘法大師の供養会を称す……（『仏教大辞集』）

辞書で「御影供」の項を引くと、多くは弘法大師御影供について詳述し、御影供即ち弘法大師御影供とのみ解説するものもある。しかし表Ⅰにみるように、天台宗においては遠祖・宗祖・中興の祖など、主要人物に対しては御影供を勤修しており、真言宗に個々の法会とは言えないし、その始行年も天台宗の方が早い。法要の次第内容も、真言宗と天台宗とは大いに異なる。だから、御影供に関しては天台・真言両宗それぞれに検討を進める。

真言宗における御影供の始行は、空海遷化の後七十五年を経た延喜十年（九一〇）と伝え、まず東寺で勤修され、高野山における始行は天喜五年（一〇五七）であったというのが通説である。⁽²⁹⁾

天台宗における御影供の始行年については前項で論じた。『天台座主記』に記載する最澄勤修の「大師供」を御影供

と考えれば、延暦二十四年（八〇五）が始行年ということになるが、すでに述べたような理由で、この時の「大師供」は曼供であった可能性が大きいから、これを始行年とするわけにはいかない。御影供に関しては、先にも引用した「是月（仁寿四年十一月）。制作天台大師供祭文。及次第式矣。……」という『慈覚大師伝』の記述によって、円仁が仁寿四年（八五四）に始行したと考えるのが妥当であろう。いずれにしても、真言宗における御影供執行に先立って天台宗における御影供が執行されていたことになる。

御影供法要の、論義・曼供等の法要と異なるところは、論義・曼供法要が、その成立時の目的はともかくとして多目的に勤修されるのに対して、御影供法要は影像供養という限定された目的によって勤修される点である。御影、すなわち特定の高僧の影像を掲げてその供養を行なうということは、前代までの法要形式には、ない。法要は本尊である仏・菩薩の前で行なわれるのが常であり、特定個人の供養といえども、形式上は本尊に対する勤行であった。それは人界を超越した絶対者に対する作善の功德が巡り及んで故人への追福供養に至る、という通念を基盤としていたゆえと考えられる。特定個人の影像に対する勤行という御影供法要の出現は、特定の人格を仏・菩薩と同列とする認識の具現化であって、従来の精神的基盤に変化を生じたことを示している。

先にもふれたように、初期入唐僧が請来した高僧の影像・伝記・碑文・讃の類は、かなりの数に上る。たとえば、空海は金剛智・善無畏・大広智・惠果・一行という所謂真言五祖の影像を、最澄は智顗の靈応図・伝・碑文・讃の他に天台諸大師の伝を、⁽³¹⁾円仁は金剛智・大広智・善無畏・義真・慧思・智顗その他諸大師の影像を、⁽³²⁾円珍は傳大士影像・慧思・智顗その他の碑文・画讃等を請来している。これら請来品目の多彩さに、中国における、諸大師に対する個の認識という段階を超えた讃仰の姿勢を見る。更に言えば、先師何某の画像によって親しくその風貌に接し、伝記によってその生涯を知り、碑文によってその事蹟を知り、讃によってその徳を讃嘆する。このような讃仰の姿勢に、すでに信仰への志向が暗示され、御影供という法要形式の成立をも十分に予想し得る動向を見るのである。円仁の「制作」した天台

大師供にしても、当時の中国における法式がその骨格となつて制作された可能性は、十分にあると思う。ただ、中国においてその法式が存在していたとしても、それを請来することが不可欠であると判断するほどの信仰形態にまで熟してはいなかった、ということであろう。

『慈覚大師伝』によれば、円仁は天台大師供制作の二年後、斉衡三年（八五六）には最澄のために浄土院廟供をとり行なつて⁽³⁴⁾いる。法要の内容は不明であるが、「習^ニ五台山竹林寺之風^ニ」という。中国天台宗の開祖智顗に対する二年前の供養に引続いて、日本天台宗の開祖最澄に対する供養をも新法式でとり行なつた点に、両祖師を別格の存在と認識する円仁の姿勢が視われる。日本における御影信仰の確立に至る一階梯とも言うべきであろうか。その円仁は死の前日、貞観六年（八六四）正月十三日に、「此山上勿^レ造^ニ諸人廟^ニ。唯留^ニ大師廟^ニ。我没之後。植^レ樹驗^ニ其処^ニ。……」と遺戒して世を去る。その遺骸は「葬^ニ於寺北天梯尾中岳^ニ」と記され、遺戒の通り山上に廟は建てられなかった。しかし他方、貞観二年（八六〇）に円仁が開創した山形県立石寺の入定窟には、慈覚大師の頭部のみを写した像が骨と共に棺に納められてあり「……後頭部はたいらにこしらえてあり、棺に入れるために彫られたものであることがわかる……。」という。そしてこの像は「……没年をあまりへだたらない頃につくられたものであろう。」⁽³⁷⁾という。ここには明らかな御影信仰が認められる。この像がいかなる経緯で制作され、ここに納められたものか明らかではないが、東北地方の辺隅に、九世紀半ば過ぎ、開山慈覚大師円仁に対する御影信仰が認められるのは興味深い。宗祖の存在認識とは別に、土地土壌においてその地に足跡を残した諸師への存在認識が生まれる。更には、これら諸師と宗祖の存在を分別する意識が明確化して「祖師」という呼称が生まれ、定着してゆく。立石寺の円仁頭像は、右のような祖師の概念確立への一つのパターンを思い描かせるし、それは第三章に述べた祖師という概念確立の時期に関する推定を裏書すると思われるからである。

円仁の薨後約三十年を経て円珍が薨ずる。円珍は自身の遺骸を火葬にすることを命じ、「以^ニ我死骨^ニ造^ニ影像^ニ可^レ安^ニ置山王院……」⁽³⁸⁾と遺制して、寛平三年（八九一）十月二十九日に薨じた。「送終之制。皆如^ニ遺旨^ニ」であつたという。こ

の遺制に従って造立された智証大師像は、胎内に円珍の遺骨を納めてあるというので「御骨大師」と称する。現在園城寺御影堂に安置されているが、もとは比叡山上後唐院に安置されていたもので、円仁・円珍両門徒間の派閥抗争の末円珍門徒が奉じて山を下り、山下の園城寺に安置したという。

円珍が、自らの死骨で影像を造り、自らの常住した山王院に安置せよと命じたのは、生きてある自らに仕えると同様に死後の我身にも仕えよと命じたことを意味し、叡山における御影信仰がこの時点で確立していたことを語っている。

それは立石寺の円仁頭像に見たよりなお明瞭に、確固たるものである。円珍より七十年早く薨じた初祖最澄は、わがために造仏写経のことをなすなかれと命じ、身柄の処置には言及しなかった。また円珍より約三十年早く薨じた三世座主円仁は、わが墓所には樹を植えて験とし廟を造るなかれと命じた。そして五世座主円珍は、わが影像をわが常住の坊に安置せよと命じた。自己の身柄の処置についての三者三様の遺言から、叡山において発生し確立してゆく御影信仰の推移が見てとれる。遺言は個々の性格の反映でもあろうが、また、一宗一山を担う人の公的な発言でもあり、その意味で時流の圏外に置いて考えることはできないはずである。先に御影信仰にかかわる造型的遺品として彫像を取上げたが、

ここで画像の遺品を取上げてみると、かつて延暦寺法華三昧堂に描かれていた天台三十二祖像には天慶九年（九四六）に橘在列の書いた賛があったという。現存するものとしては平安時代後期の作という京都一乗寺所伝の天台高僧像十幅が最も古く、これに先立ってわが国で制作された天台高僧画像は現存しないという。³⁹ いずれにしても、画像遺品から

は、御影信仰の発生に関して彫像に見た事例を遡る具体例を見出すことはできない。以上の次第で、諸師の彫像と遺言とを通して眺める限り、叡山において御影信仰が確立したのは九世紀末、円珍晩年の時代と考えて誤りはないと思う。

九世紀末という御影信仰確立の時期はまた、先に述べた祖師という概念確立の時期でもあった。この時期、諸師の人格や業績への認識と敬慕の念が際まって信仰となり、人格を超えた絶対者に対する姿勢として固定する、と考えて誤りはあるまい。

ここで本題に立戻り、御影信仰を御影供と関連づけて考えてみたい。『慈覚大師伝』によって、御影供次第式の制作を仁寿四年（八五四）と考え、諸師の遺言と彫像とによって御影信仰の確立を九世紀末と考えると、叡山においては御影信仰に先立って御影供法要が勤修されていたことになり、両者の関係は、信仰の発生とその儀礼化という相関関係にはないことになる。恐らく、円仁による天台大師御影供制作はわが国における信仰形態をふまえての制作ではなく、基本的には中国の文物請来という精神にのっとった制作だったのであろう。当時中国における動向が、すでに述べたように諸大師讃仰の意識を明確に表現する時代となっていた。影像を掲げて讃仰供養する特定の儀礼形式も恐らく存在していた。それを下敷にして御影供次第式の制作が行なわれた。という状況を想定するのである。だから、天台大師御影供はわが国における御影信仰の発生を促す種だったと考えるべきかもしれない。それがわが国の信仰形態と同化し定着するまでにはそれなりの時間を必要とした、ということだと思う。

真言宗における御影供始行についてはすでに述べた。東寺において始行されたという延喜十年（九一〇）は空海の薨後七十五年、円仁の天台大師御影供制作後半世紀余りを経ている。後世、世に遍満した弘法大師信仰を考えると、意外なほどその始行は遅い。

空海の傑出した学と才とが、宗教的にも社会的にも文化的にもあまりに大きな業績を残したために、かえって空海の実像は大師伝説や信仰に埋もれて掘むことが困難である。空海のための供養会にしても、遷化直後に朝廷から喪料も下賜されて⁽⁴⁰⁾おり当然行なわれたはずなのだが、その実体はわからない。空海の遺告・遺誠と称して⁽⁴¹⁾数種以上も伝わる遺言の中に、没後の身柄の処置に関して言及しているものではなく、『続日本後紀』に記す「……後太上天皇有弔書」曰。……禪閑辟在。凶聞晚伝。不能使者奔赴相助茶毘。……」や『空海僧都伝』に記す「依遺教奉斂東峯」の記載によってわずかに薨後の処置の一端を知るばかりである。空海の薨後程経ぬ時期に御影供法要が勤修される可能性もあり得たと思う。ただし、それは次のような事例や伝説の実像が明らかにされた場合のことである。

「空海の肖像としては、高野山御影堂に安置する画像が、入定前の姿を描いた最古のものと伝えられるが、宗教上、嚴重に秘しているので、確実なことは不明である。⁽⁴²⁾……」

「……承和二年という年の三月廿一日の寅の時に、結跏趺坐して大日の定印を結びて、内にて入定す。……その後久しくありて、この入定の峒を開きて、御髪剃り御衣を着せかへたてまつりけるを、⁽⁴³⁾……」

画像の実在が証明され、入定身になぞらえた彫像でも存在すれば、その影像を対象とする御影供法要勤修の時期について可能性を求める意味もあるかと思うが、現時点では、空海薨後の供養会に關して延喜十年の御影供執行までは空白のままにしておかなければならない。だから現時点では、真言宗の御影供法要は御影信仰の確立に伴って始行されたもので、天台宗のそれとは成立過程を異にしていると考えるべきであろう。

真言宗の御影供法要の次第は天台宗のそれとはかなり異なり、理趣經法^{りしゆきやうぽう}という修法を主体とする。現行の標準的な御影供（正御影供）では、法要は本尊壇と御影壇の二壇構えで行なわれる。その大まかな次第は、冒頭に飲食・供物を捧げる「百味供^{ひやくみく}」の作法があり、「祭文」を唱えた後二箇法要付きで導師が理趣經法を修する。この間、本尊壇の修法と同時進行の形で、御影壇の御影供導師が「表白」「神分」「仏名」「教化」等を微声で唱え、職衆は理趣經を誦誦する。右に述べた二壇構えの形式の他に、三壇構え・一壇構えの形式もあり、また二箇法要を略す形式もある。月例の御影供と正御影供との区別、本山とその他の寺院との区別など、広略それぞれの形式を、場合に應じて勤修するのである。

天台宗の御影供は、宗祖最澄に限らず智顗・円仁・良源の諸師のためにも勤修される。この場合どの法要も構成次第は一定で、ただ詞章を部分的にさし替えることで、対象となる特定個人のための法要形式とする。これに対して真言宗の御影供は、法要の構成次第に広略を設けて、数種の法要形式を場合に應じて勤修するけれども、どの形式を用いるにしても目的は宗祖空海の供養としてのみ勤修される。天台・真言両宗の御影供は、この点に大きな相違がある。そして、この相違は両宗における祖師の在り様、一宗の在り様の相違を明らかに示すものと思う。

天台宗祖最澄の晩年は不遇ともいえるものであった。愛弟子泰範は空海の許に去り、南都旧宗との対立は解けず、その結果生涯を賭けた大乘戒壇の設立は許可されぬまま、五十六歳の生涯を閉じる。先にも記した「わがために仏を作るなかれ、わがために経を写すなかれ、わが志を述べよ。」という遺命には、深くはげしい最澄の思いが籠められていたに違いない。しかしその後、弟子には円仁、孫弟子には円珍という傑出した人材が育ち、円仁は足かけ十年、円珍は足かけ六年という入唐の成果を宗門の発展のために注いだし、中興の祖良源は荒廃した叡山に秩序を取戻して天台宗の面目を保った。宗祖の後を継ぐ諸師が、それぞれに所を得て実力を発揮し、明確な存在を示したのである。これに対して真言宗祖空海の晩年は功成り名遂げた人のそれである。真言の教理体系を確立し、修法・文筆・治水など多方面にその秀でた才を発揮し、南都東大寺・大安寺の別当を勤め、東寺を賜わり、高野山の地を賜わって入定の地とし、六十二歳で薨ずる。ところが、このあまりにも偉大な宗祖のあとを継ぐべき弟子は生まれなかった。直弟子真済・真然が入唐を志しながら悪天候にはばまれて果さず、真如法親王が入唐したまま入寂したという不幸も重なって、一人空海が絶対者としてそびえ立つ結果となる。更にその偉大な業績に対する讃嘆が信仰を生み、いよいよその存在を大きくする。⁽⁴⁷⁾

両者の相違は御影供の法要形式にも示され、天台宗においては輩出した諸先師を等しく供養する精神が基本となつて一定の法要形式が保たれ、真言宗においては宗祖一人に対する讃仰の精神が基本となつて多様な法要形式が生まれた。

両宗の勢力に優劣はなく、声望に軽重はなかったのに、世の中に御影信仰が普及してゆくにつれて、空海の実在は真言宗のみに止まらず、世間一般に際立った輪廓を以て認識されるようになり、遂には御影供即弘法大師御影供という一般的な概念が定着したと考えて誤りはないと思う。そこには辞書に誤まりを犯させるほどに、根強い弘法大師への讃仰と信仰があったということである。宗祖を絶対者と崇め、仏菩薩の応化身と見なしてその影像を供養するという御影供法要は、ある意味では祖師会というもののたどった、終極の一形式ということができるかもしれない。

以上、天台・真言二宗における祖師会の代表的な法要について考察した。この他にも、天台宗には法華懺法・常行三

昧などの法要があるし、新義真言宗には報恩講がある。法華懺法・常行三昧（例時作法）は天台宗日常の勤行であり、いわば修行の基礎となるものである。前者は法華經を基にした礼拜懺悔の作法であり、後者は阿弥陀經を基にした念仏修行の作法であるから、追福供養にはふさわしい。ことに法華懺法は『慈覺大師傳』に「法華懺法先師昔傳其大綱」。大師今弘此精要」とあって、師弟二代にわたって請来した法要である。現在最澄・円仁・円珍・桓武帝のために勤修されることも、江戸時代に忌日法要としての勤修例の多いことも、それぞれにうなずける。また新義真言宗の報恩講は、新義派の開祖興教大師覺饒かくばんの忌日法会で、論義法要と陀羅尼誦誦法要と理趣三昧法要を併せて勤修する。報恩・供養のための代表的な三法要を併修する形は、宗祖に対する手厚い供養の心の表われである。一面から見れば、既成宗派から分立した宗派らしい法会形式と言えようか。空海の場合は、御影供を多彩な形式で勤修する。最澄や円仁の場合は、生誕・入滅その他回を重ねて種々の法要を勤修する。覺饒の場合は、一度に多種の法要を勤修する。三者それぞれの祖師会は、そのかたちを異にしてはいるが、帰するところは大きな存在に対する讃仰と報恩の念である。その表現手段の相違に、それぞれの宗派らしい特色の見られるのは当然のことながら興味深いことである。

注 1 『叡山大師傳』

注 2 『性靈集』巻八に、「為_レ先師講_二釈梵網經_一表白」が収められており、天長五年（八二八）夏に勤修されている。

注 3 『性靈集』巻八に、「為_二忠延師先妣講_一理趣經表白文」や「孝子為_二先妣周忌圖_一写供養同部曼荼羅大日經講說表白文」などが収められている。

注 4 「……弘仁十四年六月。先師忌日。為_二報_二於恩_一。達_二殿上_一。御書戒牒事。彼狀云。弟子承_二先師命_一。彼時師云。為_レ我勿_レ作_レ仏。為_レ我勿_レ写_レ經。述_二我之志_一。……」（『伝述一心戒文』巻中）

注 5 写經——「……（弘仁四年）十月二十五日。藤大使葛野麻呂。為_二賽_二延曆中踰海之宿願_一。写經供養。大師為_二撰_二其文_一……」（『弘法大師年譜』巻六）

造像写經——「……（弘仁九年）三月二十四日代_二藤常房_一作_二為_二先考周忌供_二養經像_一願文……」（『弘法大師年譜』巻七）

造像写經——「……（弘仁十二年九月七日）兼為_二故藤大使賀能_一奉_二造經仏_一以追福……」（『弘法大師年譜』巻八）

設斎——「……(弘仁十二年)十月八日。作為寫木撰津參軍魚主設。先考妣忌斎。願文上……」(『弘法大師年譜』卷八)

注6 「我沒後。予之為父母。七仏藥師形像造立。令書寫金泥妙法蓮華經十二部七仏藥師經十二卷耳。……」(『遺制』)

注7 「卅九日間念仏追誦事。」法華堂十二僧。於御堂三時可修念仏。……常行堂十四僧。於御堂三時可修念仏。念誦堂。誦經僧十人。朝夕二坐經法花經。初後夜念誦勝真言。念仏僧十人。三時可修念仏。一七日誦經料。尋常着用裝束一具。可修念誦堂。三七日誦經。可修常行堂。五七日誦經。可修法花堂。七々日誦經。……」(『慈惠大僧正御遺告』)

注8 「……又(弘仁十四年)夏六月。今帝贈先師忌日料調八百禱。又供延曆寺燈料。凡諸弟子等。重蒙天恩。……」(『叡山大師伝』)

注9 「……安和元年^成……六月会始行広学堅義題者裡芸。堅者春數去年分。賞円……」(『天台座主記』)

注10 「……寬德元年^甲申自今年霜月会可行堅義之由……」(『天台座主記』)

注11 「……惠運僧都記錄云。弘仁二年十二月卅日。東大寺講堂。方広会登高座。堅義……」(『東大寺要錄』卷第四)

注12 「維摩堅義始。仁和二年民勢法師始之。」(『初例抄』下)

注13 「本朝高僧伝」では、寬平四年とする。

注14 「……(推古三十年)……太子崩。干時多至波奈大女郎悲哀嘆息、白畏天皇前曰。……希因圖像欲觀大王往生之狀。……勅諸采女等、造繡帷二帳。……」(『上宮聖德法王帝説』)

注15 「……(天平宝字四年七月)……癸丑。設皇太后七々齋於東大寺并京師諸小寺。其天下諸國。毎國奉造阿弥陀淨土画像。……」(『統紀』二十三)

注16 「……謹以弘仁十二年九月七日。綾服為地金銀為綵。奉_レ圖二十七尊曼茶羅一鋪三幅。并書_二寫大樂金剛不空三昧耶理趣經一卷_一。兼設_二香華供_レ仏演_レ經_一。……」(『性靈集』卷七、為_二故藤中納言_一奉_二造二十七尊像_一願文一首)

注17 「叡山文庫の所藏文書に伝教大師九百年遠忌・慈覺大師千年遠忌・恵心僧都八百五十年遠忌等の記録があり、それぞれ法華三昧・胎曼供・長講会の併修、宸筆御八講・庭儀曼供の併修、法華八講・胎曼供の併修などが記されている。

注18 「……最澄。義真等。延暦末年。奉使大唐。尋道天台。謹蒙國德。台州得到。即当州刺史陸緯。感求法誠。遂付天台道邃和上。和上慈悲。一心三觀。伝於一言。菩薩円戒。授於至信。天台一家法門已具。又明州刺史鄭審則。更遂越州。令受灌頂。幸遇泰嶽靈巖寺順曉和上。和上鏡湖東嶽。峰山道場。授兩部灌頂。与種種道具。受法已畢。……」(『頭戒論』卷上)

注19 「……延暦廿四年八月廿七日……因妓。於高雄山寺。始建立法壇。設備法会。勅使小野朝臣岑守檢校諸寺。勅召画工上首等廿余人。敬図毗盧遮那仏像一幅。大曼茶羅一幅。……受金剛之宝戒。登灌頂之真位矣。……」(『叡山大師伝』)

「……又九月上旬。……即依^(城敷)勅旨。於城西郊。挾求好地。建創壇場。又召画工十余人。敬図五仏頂浄土一幅。大曼荼羅一幅。……九月十六日有 勅。受灌頂者諸寺大徳八人。……」(『叡山大師伝』)

注 20 『美術研究』第二四一・二四二号所載「青蓮院伝来の白描金剛界曼荼羅諸尊図様」

注 21 『天台霞標』(『大日本仏教全書』所収)には「制作祭智者大師一文。及次第式と矣。」とある。次第式をも製作したと読む方が自然のように思う。

注 22 『山門堂舎記』には像の文字はない。

注 23 『慈覚大師伝』に典を求め、部分的に「慈覚大師伝に曰く……」の記載を行なっている。

注 24 『天台霞標』三編卷之一所載の次第に拠ったが、現行の構成次第もこれと同様である。

注 25 前掲同書所載。

注 26 円仁の留学期間は、承和五年(八三八)六月十三日から承和十四年(八四七)十月二日まで、九年三箇月余におよぶ。

注 27 円仁の天台座主在任は、仁寿四年(八五四)四月三日から貞観六年(八六四)一月十四日まで約十年である。

注 28 「延喜十年庚午三月廿一日(庚午)。長者権少僧都観賢被始修東寺御影供。祭文紀中納言作之。」(『東要記』下)など。

注 29 「(天喜五年)夏四月朔。御影堂始寅_ニ六口山籠職供僧。令_ニ行_ニ御影供_一」(『高野春秋編年輯録』卷第五)など。

注 30 『御請来目録』所載。

注 31 『伝教大師将来目録』所載。

注 32 『入唐新求聖教目録』・『慈覚大師在唐送進録』・『日本国承和五年入唐求法目録』所載。

注 33 『智証大師請来目録』所載。

注 34 35 頁例 d 参照。

注 35 『慈覚大師伝』所載。

注 36 前掲同書所載。

注 37 永井信一・佐藤昭夫・水野敬三郎著『日本古寺巡礼』上 50 頁(社会思想社)

注 38 『智証大師伝』所載。

注 39 『原色日本の美術』23・面と肖像 165 頁(小学館)

注 40 「(承和二年)丙寅。大僧都伝灯大法師位空海終三千紀伊国禪居。庚午。勅遣_ニ内舍人一人_一。弔_ニ法師喪_一。并施_ニ喪料_上。」(『統

日本後紀』卷四)

注41 『弘法大師全集』には左記の諸遺告が記載されている。「太政官符案并遺告」・「御遺告」・「遺告真然大徳等」・「遺告諸弟子等」

・「遺誠」・「遺誠」・「遺誠」・「再遺告」など。

注42 『日本の美術』・肖像彫刻49頁。(至文堂)

注43 『今昔物語』巻第十一「弘法大師、はじめて高野山を建てたる語」

注44 岩原諦信著『真言宗諸法會作法解説』(松本日進堂)によれば、「御影供を修行するには、三壇構、二壇構、一壇構、の三様式がある。その中高野山御影堂の正御影供は三壇構の様式が用いられ、他所寺家等では二壇構又は一壇構が多く用いられるのである。」という。

注45 法要の、形式分類によるもの一つで、唄・散華の二曲を具備し、密教的な法要として勤修する。

注46 『弘法大師年譜』によれば、空海は弘仁元年(八一〇)東大寺別当に就任し、弘仁二年(八一二)十一月乙訓寺別当に就任し、

弘仁十四年(八二三)正月東寺を賜い、弘仁七年(八一六)六月に上表して高野の地を賜わらんことを奏請し、翌七月には勅許を得ている。

注47 『高野春秋編年輯録』によれば、真済・真然は共に承和三年(八三六)五月に難波津を発ち、大風雨のために難破して同年九月に帰来している。また真如法親王は貞観四年(八六二)十月に上表して入唐し、翌貞観五年(八六三)十二月に遺骨が羅越祇園から送り還されている。

注48 叡山文庫に所蔵する各塔・各谷ごとの年中行事記録の記載に拠る。

五 御忌会・報恩講

浄土宗の開祖法然は、叡山西塔に学び、浄土真宗の開祖親鸞は、同じく叡山無動寺に学んだという。共に叡山における修業を経て、他力念仏門の新宗を開く。浄土宗の開宗は承安五年(一一七五)、浄土真宗の開宗は元仁元年(一一二四)とされ、平安最末期から鎌倉初期にかけて開創された宗派であるが、この二宗においても、祖師の忌日法会は宗派最大の行事であり、多くの信者・講中の参集する中で例年七昼夜にわたる勤行が行なわれている。

法然の没年は建暦二年（一二二二）であり、その忌日法会を御忌会ごよきえと称している。親鸞の没年は弘長二年（一二六二）、その忌日法会を報恩講ほうおんこうという。親鸞は法然の門に六箇年を学び、師の信頼と期待を寄せられた弟子であった。左に掲げるのは、この師弟が時代を共にした十二世紀末から十三世紀初頭における、一般的な追福儀礼を知る手がかりとなる記載である。

「……為予修追福……且莫修因仏写経檀施等善……」（『漢語燈録』・没後遺誠文）

「建久三年壬子三月十三日法王崩御……同年秋比前大和守親盛入道見仏於八坂能引導寺、為法王御菩提修七日念仏一時衆住蓮安樂真阿弥陀等也六時礼讃声名其比迄人未知之仍住蓮等成評定之処能信感夢想云……能信授法則住蓮作声名六時礼讃聽聞自此念仏始之矣」（『法然上人伝』卷第四）

これらの記載から、造像・写経・設齋などという追善のための作善の伝統が、上代から受け継がれてこの時代になお生きていることを知るのだが、作善の一つ一つを見れば、彫像から画像に、設齋から布施にと、その傾向に変化があり、そこに明らかに時代の流れが読み取れるし、六時礼讃という弥陀礼拝・讃嘆の勤行法式の制作や念仏による追福という形態に、浄土教思想盛行の風潮が明らかに示されている。なおつけ加えれば、浄土宗においては、經典の講説は行なわれるが論義の法要は勤修されない。それは「……たとひ一代ノ法ヲ能々学ストモ、一文不知ノ愚とんの身ニナシテ、尼入道ノ無ちノともがらニ同シテ、ちしやノふるまいヲせずして、只一かうに念仏すべし。」（『一枚起請文』）という宗祖法然の生きざまに導き出された当然の帰結である。

右のような一般的風潮に対して、法然入寂当初の祖師供養がどのようなものであったか。左の記載によれば専修念仏の行を第一とし、形式的な大法会の形態をとることを法然は禁じたようである。

「……予之没後各宜別住不須共居一所共居雖似和合而又恐起鬭諍不如閑居静処独行念仏也……唯応一向修念仏之行……没後寧雜自余修善哉又氣絶之後即時興行念仏或一昼夜或一七日至誠勤修不要中陰

之間不斷念仏、恐生^三懈倦、還妨^三勇進^二也……」(『漢語燈錄』・没後遺誠文)

ここには、法然の専心念仏の姿勢と、没後の供養に関しての意志が鮮明に述べられている。実際には「……サテ門弟等任^三積尊遺誠^二納^三遺骨^二營^三中蔭^二也」(『法然上人伝』巻第十)とあるし、引続いて七日ごとの法要の導師名や諷誦文が記されているから、その逝去に際して、念仏以外に伝統的な供養の法要も勤修されたと思われる。しかし、「……並^三土御門院御墓所^二奉^三納^三上人御骨^二勤^三修不斷念仏^二……」(『法然上人伝』巻第十)にもみられるように、法然の遺命に背かぬ称名念仏による供養が基本的な勤行であったことは疑いない。

以上のように、宗祖法然が「共居雖^レ似^三和合^二而又恐起^三鬭諍^二」として、「各互^三別住^二……唯応^三一向修^三念仏之行^二」ことを求めた姿勢は、その遺命を遵奉する基本的な姿勢となつて、浄土宗の宗祖忌日会にある色合いを残しているように思う。現在御忌会の執行に際して、各本山においてはそれぞれに慣例の法式次第を用い、統一することをせず、地方各寺院においてのみ規定の法式次第に拠つて勤修されるという⁽³⁾。事実、知恩院では知恩院独自の法式に従つて御忌会の法要をとり行なっている。これは、あまり他宗に例のないことである。法要の骨格に共通性をもたせながら各寺の慣例に任せるという姿勢には、追福供養の精神性を重視し、形式上の規制を二義的なものとする傾向が表われているように思う。現在の御忌会の法式が定まつたのは、大永四年(二五二四)後柏原天皇の勅詔によるものというが、それは、流動しつつ形を整えてきた法式が、ここで一応の固定をみたということであらう。

現在の御忌会は、七日の間、連日晨朝・日中・逮夜^{さんじ}の三時に法要を勤修する。法要の次第は時^じによって正略多少の異同があるが、次頁の表Ⅲ―aに掲げた「御忌会法式」または表Ⅲ―bに掲げた「御忌会別式」が基準となる⁽³⁾。ここではこの法式にみられる浄土宗と天台宗とのかかわりについてふれてみようと思う。右に挙げた御忌会法式の二形式を、表Ⅲ―A「浄土三部経如法經次第」と比較すると、三者の構成に相関関係が見出せる。表Ⅲ―Aの、礼讃と念仏を主軸とする法要形式が、表―aの礼讃を主軸とする形式と表Ⅲ―bの念仏を主軸とする形式に二分され、中心部に祖師讃嘆の

表Ⅲ

撰 益 文	一枚起請文	誦 經	開 經 偈	散 華 行 道	禮 讃	表 白	懺 悔 偈 十 念	歎 仏 偈			奉 請	三 宝 礼	香 偈	a 御 忌 会
					礼 讃		經 讃 歎	弥 陀 讃 歎	惣 礼 伽 陀	合 殺	奉 請	無 言 行 道		A 浄 土 三 部 經 如 法 經 次 第
	諷 誦	散 華	誦 經	開 經 偈		表 白			前 伽 陀 付 衆			無 言 三 拝		b 御 忌 別 式

作法が挿入されたと考えて差支えあるまい。

表Ⅲ—Aの「浄土三部経如法経次第」は、『漢語燈録』その他法然の伝記に記載されている。大和入道見仏が、後白河法皇追薦の法会を営むに際して、追薦のためには如法経を修すべしと勧められた夢を見た。その話を聞いて、法然が浄土如法経の法則を撰して見仏に与えたという由緒が記されていて、法然上人自らが天台宗の法華如法写経の法式に基づいて制作したものという。表Ⅲ—Aはその次第を前方便七箇日、写経七箇日、奉納の構成に従って記載してある中から、中心部の写経七箇日の勤行次第を、一表にまとめたものである。

この浄土三部経如法写経のもとになったという法華如法写経というのは、入唐前の円仁が叡山横川の北方洞穴に籠り、法華経八巻を書写したのに始まり、⁽⁴⁾「如法経」と称して横川の伝統的な行事となつたものである。現在も延暦寺の年中行事の一つとして伝えられているが、

「……一時代前には民間布教の聖たちがしきりにおこなつた民間的如法経勧進も、この時代に入るとしばしば天台僧たちによつて大々的に催されたのである。⁽⁵⁾……」

というように、平安末期から鎌倉初期には、貴賤上下を問わず盛行

法 十念 話			送 仏 偈 十念	三 唱 礼			総 願 偈	自 信 偈 十念	御 回 願	念 仏 一 会
				読 經	例 時 作 法 日 没 ノ ミ	伽 陀				高 声 念 仏 三 百 遍
法 十念 話	奏 楽	授 与 十 念		無 言 三 拝		後 伽 陀 付 衆			御 回 願	笏 念 仏 行 道

した修善であつた。叡山の如法写経は、前方便七箇日、正修（写経）二七日（十四箇日）、十種供養、奉納というのが概略の構成であるがこの行事の主体となる法要は法華懺法である。法華經に記されている過去・現在・未来の諸仏・諸菩薩を礼拝し、人間の六根から生ずる罪を懺悔するという内容のこの法要は、法華經書写の法要としてまことにふさわしいし、「晚懺法、夕の例時」という言葉にも示されるように天台宗における朝暮の勤行として世間一般になじみの深い法要形式であつた。如法經の修善が民間に流布したのも、写経の功德を説きその実践を勧める手段として、世間に親近性の濃い法要形式を採用した点に盛行の一因があつたと思われる。この、天台宗の法華如法經次第を骨子として浄土三部經の如法写経次第が制作されるというのは、庶民勸化を目指す宗派としてあり得べき方法である。法然の諸伝記は、これを上人自らの制作とするが、それを肯定するか否かは別として、当然の経過による法要形式の成立と言えよう。

法華懺法と浄土三部經如法写経の法要次第を比較すると、前者の法華經中の諸仏菩薩への礼拝懺悔の作法が、後者では阿弥陀仏への礼拝讃嘆の作法になり、前者の釈迦牟尼仏を主とする仏菩薩の名号を唱える作法が、後者では阿弥陀仏の名号を専一に唱える作法とな

る。このようにして、叡山に源を發した天台宗の法要形式が、換骨奪胎して淨土宗の法要形式となる。それが表Ⅲ—Aの形式と思われる。これを更に、礼拝讃嘆(礼讃)を中心とする形式(表Ⅲ—a)と、称名(念仏)を中心とする形式(表Ⅲ—b)に二分して、御忌会の法要二形式の原型が成立したと考えられる。なおつけ加えれば、表Ⅲ—bの「散華」に「礼讃、称讃偈何れを用ふるも可なり」の注があるから祖師讃嘆の中心部分に礼讃を用いるbの形式も存在することになる。

自力証果から他力本願へと、旧仏教の根本思想を離脱したところに新宗派を樹立した法然であったが、その法然への報恩謝徳の法要が天台宗の法要に基づいた構成形式に立ち戻っている点に、天台教学から出發して新宗を樹立した淨土宗の性格の一面が示されていると思う。

淨土真宗の場合、八世門主蓮如以前の法式に関してはあまり明らかでない⁽⁷⁾というが、一般的傾向としては、念仏・和讃に更に重点が置かれ、法要の次第も単純化を意図している。〔読経〕または〔偈文〕・〔念仏〕・〔和讃〕・〔回向〕という次第が、法要の基本的な構成形式である。その中で偈文(正信偈)・念仏・和讃などには軽重幾通りかの唱え方があつて、これを法要や寺格の軽重による組合わせで勤修する。その意味では、淨土宗に比べると、より独自性がある。しかし、淨土宗の御忌会について指摘したような、天台宗の法式の影響もまた指摘される。ことに報恩講の法要にはそれが明らかである。

淨土真宗の報恩講も、八日の間連日晨朝・日中・逮夜・初夜^{よじ}の四時に法要を勤修する。基本となる法要は大師影供作^{だいにしえいぐ}法と二門偈作法^{にもんげ}と称されるものであるが、第四日の逮夜には淨土法事讃作法^{じやうどほうじさん}を勤め、第七日の逮夜には広文類作法^{こうもんるい}を、そして結願の第八日中には報恩講作法^{ほうおんこう}をと、種々の法要を勤修する。第四日の淨土法事讃と、最終の広文類作法・報恩講作法が法会の山となる。右の中二門偈作法と広文類作法は、前述した淨土真宗独自の法要形式で勤修され、親鸞の制作になる「入出二門偈」、「正信偈」の唱誦が法要の主軸となる。これらに対して、大師影供作法は、天台宗の御影供

法要を特色づけている「画讃」が主軸となっているし、報恩講作法は叡山恵信僧都源信作という二十五三昧式の法式次第に倣ったと考えられる。所用声明もユリの多い天台声明独特のフシを用いており、明らかに天台宗の法儀の影響が認められる。浄土真宗においては十四代門主寂如から十七代門主法如の時代に天台声明の積極的な採用が行なわれたとい(8)うが、その名残りが報恩講という大法会の法要にとどめられているのであろうか。

以上のように、浄土門二宗における最大の法会である両祖師会には、濃淡の差はあれ、処々に祖山との関連性を見、またそれを基とした展開をみる。それは外来宗教の摂取という次元を脱して、わが国の宗教思想としての内的な必然性によって展開したという、天台宗と浄土系二宗との相互の関連を示す具体例の一つとみることができる。また易行による庶民勸化を第一の目的とする立場上、浄土系二宗が基本的には難解複雑な法要形式を避け、素朴・簡明な法要形式を採るという姿勢を保ちながら、一方では宗祖という存在の絶対性を確認するために、より形式を整え華やかに莊嚴するという方向を志し、一種の本封還りともいうような形をとって法要に祖山天台宗の形式を導入したと考えることもできよう。現世利益を否定して願生浄土を求める思想は、葬送儀礼・追福儀礼と直截に結びつく。祖師報恩の法会が宗派最大の行事となり、より華やかによりおごそかという形式を求めたのは当然の帰結でもあろうか。

以上、祖師会と称される、宗祖・先師報恩の法会に勤修される種々の法要形式について検討し、その流れをたどってきた。時代の推移につれて、法会執行の対象は本願の願主から寺家の諸師へと移行する。更に宗祖一人のみを対象とする法会が成立する。このような経過と共に祖師という存在に対する認識は変化し、個々の人格に対する敬慕が、遂には信仰形態にまで発展する。それに対応して、法要の形態は本尊仏への供養から曼荼羅の供養へ、更に御影の供養へと変化する。また法会執行の意識も供養から報恩へと変化を見せ、更には報恩の志をより鮮明に表出する形式を求め、宗派最大の規模を以て代表的な法要の種々を勤修する形にも展開する。祖師会の流れを追うのは日本における仏教の受容、滲透、展開という、思想上の大きな流れを背景とする多面的な諸現象の一つを追うに過ぎないけれども、祖師会以

外の各種の法会についてその流れをたどり、それぞれの消長を重ね合わせて比較するとき、そこに流転する時代の特色がおのずと浮き出て、大きな流れを確認することができるはずである。

私のはじめのもくろみには、法要の法式次第を比較検討するという作業があった。その流れからなにかが導き出せるのではないか、そこに、より具体的な結果が期待できるのではないかという思いがあったからである。結果的には、その作業を意図したように進めることができず、従ってそれを基にした検討を行なうことができなかったが、法要の構成形式の比較分析による祖師会の把握ということを、引続いて行なわねばならないと考えている。

注1 『日本思想大系』・法然 一遍（岩波書店）所載。

注2 知恩院神原順孝師談。

注3 寺格によってaの法式を用い、またはbの法式を用いる。

注4 『慈覚大師伝』に記す「於是。以石墨草筆。手自書写法華經一部。修行四種三昧。即以彼經。納於小塔。安置堂中。後号此堂。曰如法堂。」が、如法写經の始修とされている。

注5 井上光貞著『日本浄土教成立史の研究』287頁。（山川出版社）

注6 『如法經手記』（『統群書類従』巻第七四一）所収による。

注7 『本願寺史』582頁。（浄土真宗本願寺派宗務所）

注8 前掲同書590～591頁。

おわりに

この稿を執筆するにあたって、各宗派の法務担当の方々、ことに東大寺守屋隆英、延暦寺水尾真寂、知恩院神原順孝の諸師にはひとかたならぬお蔭を蒙り、柳沢孝氏には有益なご教示を頂いている。また私の仕事を常にお手伝い下さる太田有喜子氏には今回も資料の整理その他、たいへんお世話になった。皆様のご好意に紙上を拝借して心からお礼を申し上げます。

参考書目

- 『上代仏教文化史』堀一郎著（大東出版社）
- 『日本仏教史』辻善之助著（岩波書店）
- 『日本仏教思想史』大野達之助著（吉川弘文館）
- 『新訂日本浄土教成立史の研究』井上光貞著（山川出版社）
- 『仏教』渡辺照宏著（岩波新書）
- 『日本の仏教』渡辺照宏著（岩波新書）
- 『法隆寺』間中定泉・高田良信著（学生社）
- 『東大寺』東大寺教学部編（学生社）
- 『唐招提寺』徳田明本著（学生社）
- 『高野山金剛峯寺』堀田真快著（学生社）
- 『比叡山』景山春樹・村山修一著（NHKブックス）
- 『沙門空海』渡辺照宏・宮坂有勝著（筑摩叢書）
- 『空海』日本思想大系（岩波書店）
- 『最澄』日本思想大系（岩波書店）
- 『法然 一遍』日本思想大系（岩波書店）

各宗派法則等

- 『真言宗諸作法解説』岩原諦信著（松本日進堂）
- 『理趣経法付弘法大師法』宮野有智校訂・監修（松本日進堂）
- 『諸法会通用導師行法次第』岩原諦信編（松本日進堂）
- 『智山法要便覧』第一集 布施浄戒編（真言宗智山派教学財団）
- 『常楽会法則』布施浄戒・金田一春彦監修（大本山平間寺法務部）
- 『天台大師御影供』

『伝教大師御影供』

『慈覚大師御影供』

『慈慧大師御影供』

『二十五三昧式』

『法華懺法・例時作法』（芝金声堂）

『浄土宗聖典』望月信道編（浄土宗聖典刊行会）

『浄土宗法要集』

『声明集解説』勤式指導所編（百華苑）

『竜谷勤行要集』勤式指導所編（永田文昌堂）

『声明集』